دار نشر جامعة قطر
Qatar University Press

مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية
Ibn Khaldon Center for Humanities and Social Sciences

تجسير

لدراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية البينية

مجلة علمية محكمة لمركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية
تصدر عن دا ر نشر جامعة قطر - المجلد الأول، العدد الأول، ٢٠١٩

ISSN: 2664-7877 (Online)
ISSN: 2664-7869 (Print)

تجسير، المجلد الأول، العدد الأول، 2019

جميع الحقوق محفوظة

دار نشر جامعة قطر
الدوحة – قطر
ص.ب.: 2713 الدوحة – قطر
بريد إلكتروني: qupress@qu.edu.qa

يتحمل المؤلفون المسؤولية عن البيانات والآراء الواردة في هذا المنشور، ولا تمثل هذه الآراء بالضرورة وجهات نظر مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية أو دار نشر جامعة قطر.

Tajseer, Volume 1, Issue 1, 2019

All Rights Reserved

Qatar University Press
Doha – Qatar
P. O. Box: 2713 Doha – Qatar
Email: qupress@qu.edu.qa

The data and opinions appearing in the articles herein are the sole responsibility of the authors and do not necessarily reflect the opinions of Ibn Khaldon Center for Humanities and Social Sciences or Qatar University Press.

تجسير - المجلد الأول، العدد الأول، 2019
Tajseer - Volume 1 - Issue 1, 2019

"تجسير" مجلة علمية لمركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية تصدر عن دار نشر جامعة قطر وتُعنى بنشر البحوث العلمية العابرة للتخصصات التي تعالج الإشكالات والظواهر معالجة بينية وتُجسِّر معرفيًا بين فروع العلوم الإنسانية والاجتماعية المختلفة مع تركيز خاص على قضايا العالم العربي والإسلامي. تتيح المجلة وصولًا حرًّا ومجانيًا لمحتوياتها وتلتزم بسياسة تحرير وتحكيم متوازنة تقوم على الموضوعيّة والمهنية. تصدر المجلة تحت الرقم التسلسلي المعياري الدولي (ISSN) الإلكتروني: 2664-7877 والمطبوع: 2664-7869.

الرؤية

أن تكون مجلة "تجسير" رائدة في الأبحاث البينية في العلوم الإنسانية والاجتماعية في العالم العربي والإسلامي.

الرّسالة

إثراء البيئة الفكريّة في الأوساط العلميّة ببحوث ذات كفاءة علميّة عاليّة، تُسهم في تلبيّة الاحتياجات النظريّة والواقعيّة، وتسعى حثيثًا لتجسير الهوّة بين فروع العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة من جانب، وبين العلوم الشرعيّة من جانبٍ آخر وصولًا لتحقيق التّكامل المعرفي بينهما.

الأهداف

تصبو مجلة "تجسير" إلى تحقيق مجموعة من الأهداف، أهمها:

- أن تكون منصّة بحثية لها الرّيادة في العالم العربي.
- تجسير الهوّة بين مختلف فروع العلوم الإنسانية والاجتماعية.
- تجسير الهوة بين العلوم الاجتماعية والنظام المعرفي الإسلامي.
- تنشيط البيئة الفكريّة في الأوساط العلميّة نهوضًا بمستوى المعرفة من خلال البحث العلمي المؤصّل.
- إتاحة مرجع علمي للباحثين في فروع العلوم الإنسانية والاجتماعية.

المشرف العام

د. نايف بن نهار

مدير مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قطر

رئيس التحرير

أ. د. التيجاني عبد القادر

رئيس قسم العلوم الاجتماعية، مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قطر

هيئة التحرير

د. أسماء ملكاوي

أستاذ علم الاجتماع، كلية الآداب والعلوم، جامعة قطر

د. مشاري الرويح

أستاذ العلوم السياسية، كلية الآداب والعلوم، جامعة قطر

أ. د. بتول خليفة

أستاذ علم النفس، كلية التربية، جامعة قطر

أ. د. حسين السوداني

أستاذ اللسانيات، معهد الدوحة للدراسات العليا

د. عادل فتحي

أستاذ اللغة العربية، كلية الآداب والعلوم، جامعة قطر

سكرتير التحرير

المهدي لحمامد

باحث في مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قطر

ISSN: 2664-7877 (Online)
ISSN: 2664-7869 (Print)

هيئة التحرير
Editorial Committee

Tajseer is the bilingual peer-reviewed journal of Ibn Khaldon Center for Humanities and Social Sciences at Qatar University. It publishes original interdisciplinary research in the field of social sciences and humanities, with a particular focus on the Arab and Islamic world. Tajseer is an open access journal published by Qatar University Press. ISSN (online): 2664-7877 and ISSN (print): 2664-7869.

Vision

To be a leading journal in interdisciplinary research in the field of humanities and social sciences, in the Arab and Islamic world.

Mission

- Enriching the scientific community through high-quality scholarly research that contributes to meeting the intellectual and practical needs of Arab and Muslim societies.
- Striving towards integrating local knowledge through bridging the gap between various social sciences and Islamic studies.

Objectives

- To be a leading platform for academics and researchers in the Arab world.
- To bridge the gap between various social sciences and Islamic studies.
- To re-energize the intellectual community in the region with the objective of improving the standards of scientific research.
- To provide a scientific reference for researchers in humanities and social sciences.

General Supervisor

Dr. Nayef Bin Nahar
Director of Ibn Khaldon Center for Humanities and Social Sciences, Qatar University

Editor-in-Chief

Prof. Eltigani Abdelgadir
Head of Social Sciences Department, Ibn Khaldon Center for Humanities and Social Sciences, Qatar University

Editorial Committee

Dr. Asma Malkawi
Lecturer in the Department of Sociology, Qatar University

Dr. Meshari Al Ruwaih
Lecturer in the Department of International Affairs, Qatar University

Prof. Batoul Khalifa
Associate Professor in the Department of Psychological Sciences, Qatar University

Prof. Houcine Soudani
Visiting Professor in the Program of Linguistics and Arabic Lexicography, Doha Institute for Graduate Studies

Dr. Adel Fathy
Assistant Professor in the Department of Arabic Language, Qatar University

Editorial Secretariat

Elmehdi Lahmamed
Researcher at Ibn Khaldon Center for Humanities and Social Sciences, Qatar University

المحتويات

5 افتتاحية العدد

ملف العدد: النص القرآني واللغة العربية

9 علم لسان القرآن الكريم: مسوّغاته ومعالمه
إياد محمد علي الأرناؤوطي

29 خلل تقديم اللسان العربي على اللسان القرآني وأثره في بناء المصطلحات والمفاهيم القرآنية
عبد الفتاح الزويني

52 لغة القرآن ورؤيته للعالم أساس منهجي لبناء المفاهيم "مفهوم التعارف نموذجًا"
شيماء فوخري

72 البحث المصطلحي في الدراسات القرآنية: أسسه المعرفية وإشكالاته المنهجية
عمر حيدوسي

أبحاث ودراسات

98 التجسير المعرفي: الرؤية، المنطلقات والمسارات
مشاري حمد الرويح

121 البناء المنطقي للمفهوم ومداخل اللبس في صناعة المصطلح
بوعلام معطر

136 التحديث السياسي وسؤال المرجعية: مدخل قيمي
محمد أمزيان

154 في تحليل الخطاب الاجتماعي: قراءة في المفاهيم والمصطلحات
حسن مالك

178 التوظيف السياسي الخارجي للأقليات العربية في إيران وأثره على العلاقات الإيرانية العربية
ناصر الدين باقي

مراجعات ومناقشات كتب

194 الإسلام من غير أوروبا: تقاليد الإصلاح في الفكر الإسلامي في القرن الثامن عشر لأحمد دلّال
ناصر ضميرية

202 القضية الأنثربولوجية عند عبد الله حمودي: قراءة نقدية في راهن ورهانات الأنثروبولوجيا العربية من خلال كتاب حمودي: المسافة والتحليل في صياغة أنثروبولوجيا عربية
المهدي لحمامد

تقرير

212 مؤتمر التعدد القومي في الشرق الأوسط: نحو إطار حضاري مشترك
حسين محمد نعيم الحق

دار نشر جامعة قطر
Qatar University Press

OPEN ACCESS

افتتاحية العدد

أ. د. التيجاني عبد القادر
رئيس قسم العلوم الاجتماعية، مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قطر

يسرنا في هيئة التحرير أن تمكنّا بحمد الله من إخراج العدد الأول من مجلة "تجسير" العلمية، والتي نرجو لها أن تكون بحقٍّ «جسرًا» يخرج عبره الباحث من تخصص دقيق ليدخل فضاءات بحثية أرحب، يلتقي فيها مجموعات من العلماء والباحثين من شتّى التخصصات والاتجاهات الفكرية ويتفاعل معهم، أخذًا وعطاءً. إذ إن رسالة المجلة هي إثراء البيئة الفكرية في الأوساط العلمية، والسعي الحثيث لتجسير الهوّة بين فروع العلوم الإنسانية والاجتماعية من جانب، وبينها وبين العلوم الشرعية من الجانب الآخر وصولًا لدرجة من التكامل المعرفي.

تنطلق مجلة "تجسير" من أطر العمل الرئيسة التي يتبناها مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية، وهي المثاقفة، والتجديد، والتجسير، والأقلمة والمواكبة. ومن طموح المركز في أن يوفر للباحثين منصات تنافسية لنشر وتداول إنتاجهم البحثي في تخصصات العلوم الاجتماعية والإنسانية المختلفة. وتطلّعه إلى تحويل عبور التخصصات من مجرد دعوة لحركة خلّاقة فاعلة في الدفع بالعلوم الاجتماعية إلى تقديم أجوبة حيّة متكاملة عن أسئلة الفكر والواقع العربي، من محيطه إلى خليجه.

لقد كانت العلوم الاجتماعية، ولعهد قريب، تميل نحو العزل والتجزئة، سواء بسبب الظواهر التي تدرسها، أو المناهج التي تستخدمها. وقد ترتّب على ذلك أن تجزّأت العلوم إلى حقول مختلفة، ورُبط كل حقل علمي بجانب من جوانب الظاهرة الاجتماعية؛ فهنالك علوم اقتصادية لتقابل حاجات السوق والمعاش، وعلوم سياسية وإدارية لتقابل حاجات الدولة، وأخرى نفسية لتقابل حاجات الفرد الذي يصاب بالانهيار تحت ثقل السوق والدولة. ثم شيدت بين هذه العلوم فواصل صارمة، وصارت المؤسسات الجامعية تجسّد تلك الفواصل شكلًا ومضمونًا.

غير أن الأزمات العالمية الحادّة - منذ مطلع القرن العشرين - قد أعادت العلوم الاجتماعية والإنسانية لشيء من التكامل والتوحّد؛ إذ تؤكد للجميع أن تخصصًا واحدًا - مهما برع أصحابه - لا يستطيع أن يحيط بالظواهر الجديدة التي تتخطى التخصصات وتعبر القارات. فظاهرة الكساد العظيم (1931) مثلا، أو ظاهرة الحربين العالميتين، أو ظاهرة الانقلابات العسكرية، أو ظاهرة التطرف والإرهاب، ليست ظواهر عسكرية أو سياسية فحسب، بقدر ما هي ظواهر اجتماعية شاملة، تتداخل فيها السياسة مع الاقتصاد، وتتلاقى فيها العوامل النفسية والدينية، وتعززها الخلفيات التاريخية والموروثات الثقافية. ولمجابهة هذا الوضع صارت كثير من المؤسسات الجامعية والمنظمات الدولية تولي اهتمامًا خاصًا بالعلوم الاجتماعية كمنظومة متكاملة تعمل على تحسين أوضاع الحياة الإنسانية، وتمكّن من الاستجابة لتحديات المستقبل. ولذلك فقد صار من المألوف أن تتعالى الأصوات التي تنادي برفع «الحواجز» ووضع «الجسور»، لتظهر من ثَمَّ الدراسات البينية، والمتداخلة، والعابرة للتخصصات.

https://doi.org/10.29117/tis.2019.0004

وحيث إن مجلة "تجسير" تسير في هذا الاتجاه التكاملي، سيلاحظ القارئ أننا خصّصنا في هذا العدد ملفا للدراسات اللغوية والقرآنية، يتضمن مقاربات متداخلة التخصصات وقفت على قضايا تتعلق بالبحث المصطلحي والمفاهيمي والألسني في علاقته بالدراسات القرآنية، كما ضم العدد مساهمة تأسيسية في علم لغة القرآن الكريم. وإذ تخصص المجلة عددها الأول لهذا الملف، فإنها تنفتح كذلك على مواضيع متنوعة تشمل التجسير المعرفي من حيث رؤيته ومنطلقاته ومساراته، كما تقف على الإشكالات التي تثيرها مرجعية التحديث السياسي في العالم الإسلامي، وتتناول دراسة منشورة في هذ العدد كذلك موضوعًا يتعلق بالتوظيف السياسي الخارجي للأقليات العربية في إيران وأثره على العلاقات الإيرانية العربية، كما تتناول دراستان قضايا منهجية تتعلق ببناء المفاهيم والمصطلحات في العلوم الاجتماعية بالتحليل النقدي للخطاب.

وفي الشق المتعلق بمراجعات الكتب، تضمّن العدد مراجعة لكتاب «الإسلام من غير أوروبا»، ومناقشة لكتاب «المسافة والتحليل في صياغة أنثروبولوجيا عربية»، وهي كلها كتب رأينا أهميتها من حيث الأصالة في الطرح والحداثة في الإصدار، وسوف تدأب المجلة على نشر مراجعات لجديد الكتب الصادرة في أعدادها اللاحقة. وقد تضمن العدد كذلك تقريرًا حول مؤتمر دولي بالغ الأهمية نظّمه مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة بجامعة قطر، حول موضوع التعدد القومي في الشرق الأوسط.

نعتبر في مجلة "تجسير" العلمية أن من أدوارنا المشاركة الفاعلة في تكوين جماعة علمية جادة، منفتحة على بعضها، وعلى تخصصات متعددة، مفكرة بحذر إبستمولوجي في قضاياها وقضايا العالم من حولها، بعيدًا عن التعميم والقطع النهائيين، ولها التزام وإحساس بالمسؤولية إزاء الواقع. تدعم المجلة البحوث البينية الجريئة التي ترتاد آفاقًا بعيدة من المعرفة، وتبتدع في سبيل ذلك مناهج جديدة في البحث، وتنأى عن التكرار والتقليد وعن الإمبريقية الضيقة والفقر في التنظير. وقد تخيرنا لهذا العدد أفضل ما توصلنا به، بعد عملية صارمة من التحكيم الداخلي والخارجي. ونرجو أن يكون هذا المنهج دافعًا لنا وللباحثين نحو المزيد من الإتقان والتميّز في الأعداد المقبلة بإذن الله، والتي ندعو الباحثين من مختلف المشارب والخلفيات إلى المساهمة الفاعلة فيها.

وعلى الله قصد السبيل.

للاقتباس: عبدالقادر ا. ، «افتتاحية العدد»، مجلة تجسير، المجلد الأوّل، العدد الأوّل، 2019

© 2019، عبدالقادر، الجهة المرخص لها: دار نشر جامعة قطر. تم نشر هذه المقالة البحثية بواسطة الوصول الحر ووفقًا لشروط Creative Commons Attribution license CC BY 4.0. هذه الرخصة تتيح حرية إعادة التوزيع، التعديل، التغيير، والاشتقاق من العمل، سواء أكان ذلك لأغراض تجارية أو غير تجارية، طالما ينسب العمل الأصلي للمؤلفين.

دار نشر جامعة قطر
Qatar University Press

مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية
Ibn Khaldon Center for Humanities and Social Sciences

Editorial Foreword

Prof. Eltigani Abdelgadir
Head of the Social Sciences Department, Ibn Khaldon Center for Humanities and Social Sciences

On behalf of the Editorial Committee members, we are pleased to present the first issue of Tajseer, the peer-reviewed journal of Ibn Khaldon Center for Humanities and Social Sciences published by Qatar University Press (QU Press).

Tajseer publishes original research papers, critical book and article reviews, and various reports and briefs in interdisciplinary studies. The journal aims to challenge the limited approaches of isolated scientific disciplines by opening the disciplinary boundaries and bridging the gap between social sciences and Islamic studies. This allows for a better understanding of different concerns related to the Arab and Islamic world, in addition to helping resolve outstanding intra-regional issues.

There is an urgent need to increase interest in interdisciplinary research approaches and to re-integrate global knowledge in academia. Driven by the Center's vision to play a pioneering role in the Arab and Islamic world in re-examining the theoretical and practical aspects of social sciences and humanities, Tajseer seeks to contribute to this new vision and become a platform for interdisciplinary research in the region and beyond.

In our view, such interdisciplinary projects necessitate the involvement of researchers from different disciplinary backgrounds along with the joint establishment of original theoretical models that integrates conceptual frameworks from different disciplines, considering the actual needs of Arab and Muslim societies.

This first special issue of Tajseer tackles "the Arabic language and the Holy Quran" and includes the following articles: "Terminological Research in Quranic Studies: Scientific Pillars and Methodological Problems" by Omar Hidoussi; "The Quranic Language and its Vision of the World as a Methodological Basis for Building Concepts: The case of the concept of 'acquaintance'" by Chaymae Fouikhri; "The Fallacy of Prioritizing the Arabic Language over Quranic Language and its Impact on the Conceptualization of Quranic Terms and Concepts" by Abdelfettah Ezzouini; and a foundational contribution in what the author, Ayad Al-Arnawtee called "The Science of the Holy Quran Language: Its reasons and insights".

https://doi.org/10.29117/tis.2019.0005

This edition also includes five lengthy articles on various interdisciplinary topics, including an opening contribution by Meshari Alruwaih titled “Knowledge Bridging: Vision, Justifications, and Pathways” followed by “The Logical Construction of Concept and the Ambiguity in Term Formation” by Boualem Maater; “Political Modernization and the Question of References: A Values Input” by Mohammed Amzziane; “The External Political Use of Arab Minorities in Iran and its Impact on the Iranian-Arab Relations” by Nassireddine Baki; and “Analyzing the Social Discourse: An Overview of Concepts and Terminologies” by Hassan Malek.

Other contributions are also featured in this diverse issue of Tajseer, including a book review by Naser Dumairieh of “Islam without Europe: Traditions of Reform in Eighteenth-Century Islamic Thought by Ahmad Dallal”. In addition, Elmehdi Lahmamed reviews the distinguished career and contributions of the Arab anthropologist Abdellah Hammoudi through his new book titled “Convergence and Analysis: Towards the Elaboration of an Arab Anthropology”. This edition of Tajseer concludes with a report by Hossain Mohamed Naimul Hoque on the International Conference on National Pluralism in the Middle East that was hosted by Ibn Khaldon Center for Humanities and Social Sciences in March 2019.

We believe that it is our core mission to support the Arab and Muslim scientific communities and, at the same time, reflect on the ongoing interdisciplinary progress and development within humanities and social sciences in the Western world, and critically benefit from their achievements.

Finally, we would like to thank all who have contributed to this issue. We expect that Tajseer will continue to publish original, theoretically grounded, and well-written papers from regional and international academics and researchers.

للاقتباس: عبدالقادر ا. ، «افتتاحية العدد»، مجلة تجسير، المجلد الأوّل، العدد الأوّل، 2019

© 2019، عبدالقادر، الجهة المرخص لها: دار نشر جامعة قطر. تم نشر هذه المقالة البحثية بواسطة الوصول الحر ووفقًا لشروط Creative Commons Attribution license CC BY 4.0. هذه الرخصة تتيح حرية إعادة التوزيع، التعديل، التغيير، والاشتقاق من العمل، سواء أكان ذلك لأغراض تجارية أو غير تجارية، طالما ينسب العمل الأصلي للمؤلفين.

OPEN ACCESS
Submitted: 19 March 2019
Accepted: 15 April 2019

ملف العدد: النص القرآني واللغة العربية

علم لسان القرآن الكريم: مسوّغاته ومعالمه

إياد محمّد علـيّ الأرناؤوطيّ
جامعة بغداد
eyad_1961@yahoo.com

ملخص

البحث دعوة لتأسيس علم لغة خاص بالقرآن الكريم وسمته بـ (علم لسان القرآن الكريم)؛ تيمنًا بقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾[الشعراء: 193ـ195]. ولهذا العلم ثلاثة مسوّغات: الأول هو وجود ثغرات في علوم العربية، ومنها علم النّحو العربي: منهجًا ومفردات. والثاني هو خصوصيّة القرآن الكريم بوصفه كلام الله العربيّ المعجز، والأخير هو الحيف الكبير الذي وقع على القرآن الكريم من النّحويين.

وأبرز معالمه: أنّ القرآن الكريم يؤلّف منظومة يفسر بعضها بعضًا، قادرة قدرة تامّة على الإبانة عن نفسها، في تحقيق مقاصدها. ويترتّب على ما مرّ:

أولًا: كلّ ما في القرآن الكريم كلام في الذّروة من الدّقّة والإحكام، لذا كان مهيمناً وحجّة على ما سواه، من كلّ العلوم، والنّظريّات، والقواعد، فإنّ عارضه شيء منها أعيد النّظر فيما عارضه.

ثانيًا: خلود المعجزة القرآنيّة، وتفتّحها عن جديد باستمرار، يقتضي إبقاء باب الدّرس اللغويَ القرآنيّ مفتوحًا، إذ يكشف الإعجاز المتجدّد عن أسرار لغويّة لم تكن معروفة من قبل، فينبغي لدارسه أن يعيش رغبة الاستكشاف، والبحث عن الجديد، وألا يستسلم لروح تقليد القديم لقدمه، بحجّة أنّهم سلف صالح، فصلاحهم، جزاهم الله عن القرآن خيرًا، لا يعني التّحجّر والجمود على أقوالهم.

ثالثًا: عروبة القرآن لا تعني خضوعه لقواعد العربيّة، بل تعني مرجعيّته لها، وهيمنته عليها، فإنّ جاء ما ظاهره مخالفًا لما ادُّعي أنّه من قواعدها، أعيد النّظر في استنباط تلك القواعد، أو بُحث عن سرّ التّعبير الكامن وراء هذا التفرّد، فلا شك في أنّ وراء كلّ حرف وحركة في القرآن الكريم سرًّا ينبغي استكشافه، فلا يؤوّل النّصّ القرآنيّ لموافقة قواعد اللغة.

رابعًا: قدرة المنظومة القرآنيّة على الإعراب عن نفسها، تستدعي استنطاقها بكلّ الوسائل الممكنة، كجمع آيات الموضوع الواحد، وردّ بعضها إلى بعض، ومتابعة المفردة اللغويّة أينما وردت في القرآن الكريم، لاستجلاء خصوصيّة الاستعمال القرآنيّ.

خامسًا: إذا استعصى تفسير ظاهرة، أو نصّ، أو واجه الدّارس أيّ مشكلة بحثيّة، قال: لا أعلم، وترك الباب مفتوحًا لدارسين آخرين، ولأجيال قادمة، فإنّ ذلك أفضل من القول في كلام الله بغير علم قاطع، أو حجّة بينة.

الكلمات المفتاحية: لسان، القرآن، مسوغاته، معالمه

للاقتباس: الأرناؤوطيّ إ.، «علم لسان القرآن الكريم: مسوّغاته ومعالمه»، مجلة تجسير، المجلد الأوّل، العدد الأوّل، 2019

https://doi.org/10.29117/tis.2019.0007

© 2019، الأرناؤوطيّ، الجهة المرخص لها: دار نشر جامعة قطر. تم نشر هذه المقالة البحثية بواسطة الوصول الحر ووفقًا لشروط Creative Commons Attribution license CC BY 4.0. هذه الرخصة تتيح حرية إعادة التوزيع، التعديل، التغيير، والاشتقاق من العمل، سواء أكان ذلك لأغراض تجارية أو غير تجارية، طالما ينسب العمل الأصلي للمؤلفين.

OPEN ACCESS
Submitted: 19 March 2019
Accepted: 15 April 2019

The Science of the Holy Quran Language: Its reasons and insights

Ayad Mohammed Ali al-Arnawtee
University of Baghdad
eyad_1961@yahoo.com

Abstract

This study is a call to establish a science of linguistics for the Holy Quran (the Science of the Language of the Holy Quran). The reasons to establish this science include the existing gaps in the Arabic sciences, especially the science of the Arabic language grammar and its method and vocabulary; the specialness of the Holy Quran as it is the words of Allah; as well as the injustice afflicting the Quran by the grammarians. The study aims to analyze what is mentioned in the Quran and highlights the accuracy of the holy text and its dominance to all other texts: if any sciences, laws and theories are incompatible with the Quran, they are considered as invalid and should be reviewed.

Additionally, this study claims that the miracle of Quran is timeless and eternal. It highlights the necessity to utilize the linguistic sciences in order to discover and rediscover the miracle of Quran. Thus, one should study the Quran to discover and search for new meanings and not just rely dogmatically on the past interpretations of the Quran. The Quranic text is not static, it is always open to new meanings. Despite the fact that the Quran is written in Arabic language, the Quranic text should not be subject to the grammatical and linguistic rules of the Arabic language. Reasonably, the Arabic language should be viewed as a reference for the interpretation of the Quranic text. In this regard, the Arabic rules and grammar should be reviewed or search for the secrecy of expression laying behind the uniqueness of the Quranic text. Each letter of the Quranic text has, undoubtedly, a secret that should be discovered, and it should not be changed or altered based on the rules of the Arabic language.

Furthermore, the ability of Quran to express itself requires all the possible ways of interpretation such as collecting Ayahs of subjects and finding the relationship between them. Additionally, it is important to follow up the linguistic vocabulary mentioned in the Quran to explain the specialty of using Quran. Finally, if it is difficult for researchers to interpret the Quran, the future generation of scholars should have the opportunity to interpret the Quran instead of relying on a single interpretation.

Keywords: Language; Quran; Reasons; Insights

للاقتباس: الأرناؤوطيّ إ.، «علم لسان القرآن الكريم: مسوّغاته ومعالمه»، مجلة تجسير، المجلد الأوّل، العدد الأوّل، 2019

https://doi.org/10.29117/tis.2019.0007

© 2019، الأرناؤوطيّ، الجهة المرخص لها: دار نشر جامعة قطر. تم نشر هذه المقالة البحثية بواسطة الوصول الحر ووفقًا لشروط Creative Commons Attribution license CC BY 4.0. هذه الرخصة تتيح حرية إعادة التوزيع، التعديل، التغيير، والاشتقاق من العمل، سواء أكان ذلك لأغراض تجارية أو غير تجارية، طالما ينسب العمل الأصلي للمؤلفين.

مقدمة

لقد عُني كثيرًا بدقة نقل النّصّ القرآنيّ إلّا أن هذه العناية الكبيرة **لم تقترن بدقّة مماثلة في إفراد دراسته بمنهج خاصّ يميّزه من كلام المخلوقين**، فراح الدّارسون يؤوّلون نصوصه، بما يفقدها في كثير من الأحيان مزاياها في كونها كلامًا إلهيًّا أبلغ معجزًا. ولقد فات منهج الدّرس القرآنيّ عمومًا حقيقة أنّ لله سبحانه كتابين: كتاب تكوينيّ هو هذا الوجود بكل مكوناته، وكتاب تشريعيّ هو هذا القرآن الكريم، وقد أحكم الله تعالى وضع كلّ ذرّة من ذرّات الكتاب التكويني في موضعها الّذي تقتضيه الحكمة، وكذلك أحكم وضع كلّ حرف من حروف الكتاب التشريعي.

الدراسات السابقة

لا أعلم بأنّ هنالك دراسة سابقة لدراستي في الموضوع نفسه، ولكن سبقتني دراسات أخذت على النحو العربي مآخذ عديدة، وأشارت إلى مواطن الخلل فيه، وأخرى في الدعوة إلى نحو قرآني، أو الإشارة إلى مآخذ على النحويين في منهج معاملتهم النص القرآني. وسأقف على كليهما في ثنايا البحث.

إنّ صعوبة تقويم الفكر النّحويّ العربيّ الذي هو قلب الأنظمة اللغوية، تقويمًا علميًّا تتأتّى من:

الأوّل: ضخامة هذا التّراث.

الثّاني: تداخله مع مستويات التّحليل اللغويّ الأخرى.

الثّالث: تعدّد العوامل الفكريّة والسّياسيّة الفاعلة فيه.

الرّابع: الغموض والحلقة المفقودة في نشأته.

الخامس: صعوبة الاتّسام بالموضوعيّة الحقّة، والعلميّة الدّقيقة، بين متعصّب للقديم، ومتحامل عليه.

فضلاً عن الحاجة إلى اكتشاف المنهج الّذي اعتمده النّحويّون، وتقويمه، يقول الدّكتور مازن المبارك: «إنّ كلّ دراسة للنّحو تبدأ من قمّة الهرم، دراسة ناقصة... ونحن اليوم في حاجة إلى تأريخ النّحو العربيّ تأريخًا لا يهتّم بتتبّع المسائل الفرعيّة، وإنّما ينصرف إلى الكشف عن الخطّ العريض، أو المنحى الّذي سار النّحو فيه»[1]. إنّ دراسة اللغة تتضمن مرحلتين: **إحداهما: مرحلة استقراء المادة اللغوية، والأخرى: مرحلة استنباط القواعد.** سأسعى للوقوف على أبرز مواطن الضعف والقصور في المرحلتين التي تشخّص ثغرات الدرس اللغوي العربي عامة، والنّحويّ خاصة.

المبحث الأول: مآخذ استقراء المادة اللغوية

لقد تمّت عملية جمع المادّة اللغويّة العربيّة من خلال طريقين:

الطّريق الأوّل: سؤال الأعراب القادمين من البوادي إلى المدن والأمصار، **وقد نشأت لهؤلاء الأعراب مكانة خاصّة دأبوا في المحافظة عليها ولو كلّفهم ذلك الاختلاق والزّيادة والتّحريف**، فقد سأل يونس بن حبيب رؤبة بن العجّاج عن مسألة، فقال له: «حتّى متى تسألني عن هذه الأباطيل، وأزوّقها لك؟ أما ترى الشّيب قد بلغ من رأسك ولحيتك؟»[2].

الطّريق الثّاني: رحلات العلماء إلى البادية، والسّماع من النّاطقين بالعربيّة مشافهة.

واختطّ الدّارسون حرمًا خاصًّا للعروبة لا يدخله كلّ العرب، يقول أبو زيد الأنصاريّ (ت 215هـ): «لست أقول: (قالت العرب) إلا إذا سمعته من هؤلاء: بكر بن هوازن، وبني كلاب، وبني هلال، أو من عالية السّافلة، أو من سافلة العالية»[3]،

1- مازن المبارك، **النحو العربيّ (العلة النحوية نشأتها وتطورها)** (دمشق: المكتبة الحديثة، 1965)، ص 4-5.

2- محمد بن سلاّم الجمحي، **طبقات فحول الشّعراء** (بيروت: دار النهضة العربية، 1968)، ص 581.

3- أبو زيد سعيد ابن أوس الأنصاري، **النوادر في اللغة** (القاهرة: دار الشروق، 1981)، ص 5. وجلال الدين السيوطي، **المزهر في علوم اللغة وآدابها**، تحقيق محمد جاد المولى بيك وآخرون، (بيروت: المكتبة العصرية، 1992)، الجزء الأول، ص 51.

فاللغة تؤخذ، كما يقول السّيوطيّ (ت 911هـ)، من الفصحاء الموثوق بعربيّتهم، وهم قيس، وتميم، وأسد، ثم هذيل، وبعض كنانة، وبعض الطّائيين، استنادًا إلى ما رواه الثّقاة في أسانيدهم من المنثور والمنظوم، فيما أُقصيت من الحرم قبائل عربيّة معروفة لمخالطتها الأعاجم[4]. **هذا يعني أنّه لا بدّ من الفصاحة فيمن تؤخذ منهم اللغة، وعدم مخالطة الأعاجم، ولا بدّ من الوقوف عند هذين الشّرطين، وتشخيص مدى وضوحهما، وتحديدهما، وواقعيّة العمل بهما، ليتسنّى لنا الحكم على ما ترتّب عليهما من نتائج.**

الفصاحة

يقول الخليل «من ترك عنعنة تميم، وكشكشة ربيعة، فهم الفصحاء»[5]، فالخليل، إذًا، حدّد الفصاحة بالبعد من ظواهر صوتيّة محدّدة، وذكر أنّ أفصح العرب هم نصر قمين من بني أسد[6]، فيما رُوي عنه قول آخر بأنّ أفصح النّاس أزد السّراة[7]، فيما يروي الأصمعيّ فيقول: «كنّا نسمع أصحابنا يقولون: أفصح النّاس تميم، وقيس، وأزد، السّراة، وبنو عذرة»[8]، إنّ هذه النّصوص وأضرابها تدلّ على الآتي:

الأوّل: أنّ مفهومًا محدّدًا للفصاحة كان حاضرًا في عقول الدّارسين، وإلاّ كيف تصدر الأحكام؟ فإن لم يكن هذا المفهوم حاضرًا، داخلنا الشّكّ فيما ترتّب عليه من أحكام.

الثّاني: أنّ الدّارس قد أعطى لنفسه ولاية على اللغة، والنّاطقين بها، فهو الّذي يحدّد الفصيح، وغير الفصيح، ولا بدّ لذلك من معايير، ترى ما هذه المعايير؟ ومن الّذي أقرّها؟ أهي موضع إجماع أم خلاف؟ فإن لم توجد كانت الأحكام انطباعات ذاتيّة تقوم على التّذوّق الفرديّ، لا على أسس علميّة موضوعيّة ذات معالم واضحة.

فهل عرف الدّرس اللغويّ العربيّ تعريفًا محدّدًا للفصاحة؟

يحدّد ثعلب (ت 291 هـ) مقياسًا للحكم بفصاحة الكلمة المفردة، فيقول: «مدار الفصاحة في الكلمة على كثرة استعمال العرب لها»[9]، وفي الموضوع نفسه ينسب السّيوطيّ إلى (بعضهم) قوله: «علامة كون الكلمة فصيحة أن يكون استعمال العرب الموثوق بعربيّتهم لها كثيرًا»[10]، ويعلّق الدّكتور عفيف دمشقيّة على ما مرّ فيقول: «ويقودنا هذان التّعريفان إلى النّتائج الآتية[11]:

أ. أنّ فصاحة الكلمة قائمة على كثرة الاستعمال.

ب. أنّ كلمة (العرب) كثيرًا ما ترد مطلقة من أي تحديد في كتب اللغة والنّحو.

ت[12]. أنّ «الموثوق بهم» تزاد[13] أحيانًا في تلك الكتب لترسيخ مفهوم (الفصاحة)».

4- ينظر: جلال الدين السيوطي، **الاقتراح في علم أصول النحو** (القاهرة: مطبعة السعادة، 1976)، ص 56-57، 64، وينظر أيضًا: السيوطي، **المزهر في علوم اللغة وآدابها**، الجزء الأول، ص 211-212.

5- الخليل بن أحمد الفراهيدي، **العين**، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي (الرياض: مؤسسة دار الهجرة، 1409 هـ)، ص 104.

6- المرجع نفسه، ص 193.

7- أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، **الفاضل**، تحقيق عبد العزيز الميمني (القاهرة: دار الكتب، 1956)، ص 113.

8- المرجع نفسه.

9- جلال الدين السيوطي، **المزهر في علوم اللغة وآدابها**، ص 185.

10- المرجع نفسه، ص 187.

11- في الأصل (التّالية)، والأوّلى ما أثبتّه.

12- في الأصل (ج)، والصّواب ما أثبتّه.

13- في الأصل (تضاف)، والصّواب ما أثبتّه.

وإذا كانت النّتيجة الأولى ممّا يمكن أن يطمئنّ إليه الباحث، لأنّ الأخذ بالشّائع في الاستعمال من المُرتكَزات العلميّة الّتي لا سبيل إلى إنكارها، فإنّ النّتيجة الثّانية، وهي إسناد ذلك الاستعمال إلى العرب جميعًا، ممّا يدفعه البحث العلميّ»[14]، ولاشكّ في أنّ معيار كثرة الاستعمال معيار سليم في إصدار الأحكام في دراسة اللغة، ولكن تبقى عمليّة تحديد هذه الكثرة بدقّة أمر يطول فيه الكلام. أمّا ما أريد بـ (العرب) فيحتمل أن يكون القبائل الّتي أشرنا إليها سابقًا. الشّيخ عبد القاهر الجرجانيّ (ت471 أو474هـ) وفّر علينا كثيرًا من العناء إذ قال: «لم أزل منذ خدمت العلم أنظر فيما قاله العلماء في معنى الفصاحة، والبلاغة، والبيان، والبراعة، وفي بيان المغزى من هذه العبارات، وتفسير المراد منها، فأجد بعض ذلك كالرّمز والإشارة في خفاء، وبعضه كالتّنبيه على مكان الخبيء ليطلب، وموضع الدّفين يبحث عنه فيخرج»، ويستطرد مؤكّدًا: «إنّنا لم نر من العقلاء قد رضوا من أنفسهم في شيء من العلوم أن يحفظوا كلامًا للأوّلين ويتدارسوه، ويكلّم به بعضهم بعضًا من غير أن يعرفوا له معنى، ويقفوا منه على غرض صحيح، ويكون عندهم إن يسألوا عن بيان له وتفسير، إلاّ علم الفصاحة، فإنّك ترى طبقات من النّاس يتداولون فيما بينهم ألفاظًا للقدماء، وعبارات، من غير أن يعرفوا لها معنى أصلاً، ويستطيعوا إن يُسألوا عنها أن يذكروا لها تفسيرًا يصحّ»[15]، والمشكلّة في مفهوم الفصاحة، لأنّ مفهوم العلم واضح بيّن لا يستدعي حيرة الشّيخ الجرجانيّ.

وبهذا يتضح أنّ مفهوم الفصاحة غائم عائم لم يُحدّد تحديدًا دقيقًا: أهو في الإفراد أم في التّركيب أم في كلّيهما؟ أفي الألفاظ أم في المعاني أم في كلّيهما؟ أيقرّر الفصاحة دارس اللغة أم النّاطق بها؟ قال الدّكتور عفيف دمشقيّة: «فما الفصاحة؟ الحقّ أنّنا لا نملك من كلّ التّعريفات الّتي أوردها اللغويّون والنّحاة وأصحاب التّراجم إلاّ أن نقول: إنّها، في أغلب الظّنّ، قياس ارتضاه أولئك القوم، وفرضوه على كلّ من أتى بعدهم»[16].

مخالطة الأعاجم

خلص الدّكتور عفيف دمشقيّة بعد مناقشة موضوع الاختلاط مناقشة مستفيضة إلى ما يأتي:[17]

أوّلًا: لا وجود لبيئة لغويّة خالصة تمامًا، ولا لفصاحة خالية من كلّ شائبة.

ثانيًا: مهما علا كعب النّاطق بالعربيّة في الفصاحة، يُحتمَل أنه قد تكرّر على سمعه كلام غير فصيح، فحفظه لكثرة سماعه، وسرى في كلامه، فنُقِل عنه.

ثالثًا: إن جاز تطبيق معيار الفصاحة على الفرعين: المعجميّ والفقهيّ من اللغة، فإنّ تطبيق ذلك على قواعد اللغة صرفيًّا ونحويًّا، ولا سيّما النّحو بمعناه الوظيفيّ، أمر في غاية الصّعوبة.

ولا بدّ من التّذكير بأنّ الاستقراء في اللغة لا بدّ أن يكون ناقصًا، في المفردات والتّراكيب معًا، ولا سيّما إذا راعينا الآتي:

أ. اتّساع الرّقعة المكانيّة للعربيّة.

ب. الامتداد الزّمانيّ الواسع لعصر الاحتجاج.

ت. الإمكانات المادّيّة المتواضعة لعصر الاستقراء.

ويسجّل الدّكتور محمّد ضاري حمّادي اعتراضًا في هذا الميدان، فيقول: «إنّ عصور الاحتجاج وتعيينها، مسألة تردّد فيها الكلام طويلاً منذ نشأة البحث اللغويّ عند العرب حتّى اليوم. على أنّ وجهة النّظر السّائدة هي أنّ العرب الّذين يوثق بعربيّتهم، ويُستشهَد بكلامهم، هم عرب الجاهليّة، وصدر الإسلام إلى أواخر القرن الثّاني في الأمصار، وإلى أواسط القرن الرّابع في الجزيرة العربيّة. **وليس على أئمة اللغة جناح إن عيّنوا هذا التّعيين، وليس لي من اعتراض على شيء من ذلك**

14- عفيف دمشقية، **المنطلقات التأسيسية والفنية إلى النّحو العربي** (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1978)، ص 13.

15- عبد القاهر الجرجاني، **دلائل الإعجاز** (القاهرة: مكتبة القاهرة، 1969)، ص 350.

16- عفيف دمشقية، المرجع نفسه، ص 21.

17- ينظر: المرجع نفسه، ص 92-94.

قدر الاعتراض على اضطرابهم في التّطبيقات العمليّة لهذه النّظريّة»[18]. وبعد أن يذكر قول أبي عمرو بن العلاء: «ما انتهى إليكم ممّا قالتّه العرب إلا أقلّه، ولو جاءكم وافرًا لجاءكم علم، وشعر كثير»[19] يقرّر، فيقول: «وهكذا لم يعد ممكنًا أن يقول سيبويه مثلاً في بعض أحكامه: (وذلك في لغة جميع العرب إلاّ أهل الحجاز)[20]، بل إنّ قول أبي عمرو بن العلاء: (أعمل على الأكثر، وأسمّي الباقي لغات)[21] قول لم يجد سبيله إلى التّطبيق الحقيقيّ الكامل، إذ أنّ (الأكثر) إنّما كان ذلك بالإضافة إلى ما جمعه اللغويّون، لا بالإضافة إلى ما قالتّه العرب»[22].

ويعزو الدّكتور عفيف دمشقيّة عدم قدرة علماء العربيّة على تتبع الاستعمال اللغويّ تتبعًا علميًّا دقيقًا إلى ما يأتي:[23]

أوّلًا: قيام الحركة اللغويّة والنّحويّة بعيدًا عن موطن اللغة الأوّل الّذي رأوه الميدان الأوحد الصالح لإجراء عملية المسح اللغويّ.

ثانيًا: تنوّع المجموعات البشريّة القاطنة لذلك الميدان، فأضحى من العسير إجراء عمليّات إحصائيّة دقيقة عليها.

ثالثًا: عدم ثبات الأصول اللغويّة الّتي استند إليها الدّارسون، نظرًا لندرة الكتابة من جانب، وسيطرة التّقليد الشفويّ من جانب آخر.

رابعًا: جعل الدّارسون قبيلة قريش قطب الفصاحة الأساسيّ، ولهجتها معيار الفصاحة الأوّل.

خامسًا: تغافل الدّارسون عن الهجرات والغزوات الّتي تشهدها الجزيرة العربيّة لأقوام أجانب، والّتي لا بدّ لها من أن تؤثّر في لسان العربيّ في موطنه فينقلها إلى موطن آخر، فاصطنعوا لأنفسهم مسلّمة غير واقعيّة تقول بنقاوة اللسان من شوائب العجمة الناشئة عن الاختلاط بالأقوام غير العربيّة.

سادسًا: إغفال التّطوّر اللغويّ، وإقامة حواجز زمانيّة وجغرافيّة ثابتة، أظهرت الدّراسات النّحويّة وكأنها صادرة من غرباء يعالجون لغة ليست لغتهم.

سابعًا: عدم التّمييز إلاّ نادرًا بين ما هو مستعمل في لغة التّخاطب اليوميّ، واللغة الأدبيّة الفصحى المشتركة بين العرب.

المبحث الثاني: المآخذ على استنباط القواعد النّحويّة

قام النحو العربي على أصول، من أبرزها: السماع، والقياس. إنّ سلامة الأحكام النّحويّة تستلزم سلامة هذه الأصول، ومناسبتها لدراسة اللغة، وسلامة تطبيقها توصّلاً إلى الأحكام التّفصيليّة، فلنقف على ذلك.

الأوّل: السّماع

عرّف أبو البركات الأنباريّ (ت 577هـ) السّماع بأنّه: «الكلام العربيّ الفصيح، المنقول النّقل الصّحيح، الخارج عن حدّ القلّة إلى حدّ الكثرة»[24]، وقد سبق الكلام على العروبة المقصودة، والفصاحة، والاضطراب في تحديدها. أمّا (النّقل الصّحيح) فقد اعتُمِدت المشافهة طريقًا للنّقل، وهذا يعني أنّ المادّة المنقولة تتعرّض لما يتعرّض إليه أيّ عمل بشريّ من النّسيان والخطأ غير المقصود في الرّواية، فضلاً عن تدخّل العصبيّات المذهبيّة والشّخصيّة بين النّحويّين. أمّا (القلّة) و(الكثرة) فينبغي أن نلحظ فيهما الآتي:

أوّلًا: (القلّة) و(الكثرة)، على الحقيقة، نسبة إلى ما جمعه الدّارسون من كلام العرب، لا إلى عامّة كلامهم، بسبب الاستقراء

18- محمد ضاري حمادي، **الحديث النبوي الشريف وأثره في الدراسات اللغوية والنحوية** (بغداد: اللجنة الوطنية للاحتفال بمطلع القرن الخامس عشر الهجري، 1982)، ص 301-302.

19- أبو البركات عبد الرحمن الأنباري، **نزهة الألباء في طبقات الأدباء**، تحقيق إبراهيم السامرائي (بغداد: مكتبة الأندلس، د.د.ت)، ص 33.

20- أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه، **الكتاب**، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون (بيروت: عالم الكتب، 1983)، ص 110.

21- أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي الأندلسي، **طبقات النّحويين واللغويين**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، 1973)، ص 39.

22- محمد ضاري حمادي، مرجع مذكور، ص 294

23- ينظر: عفيف دمشقية، مرجع مذكور، ص 31-32.

24- أبو البركات عبد الرحمن الأنباري، **الإغراب في جدل الإعراب**، تحقيق سعيد الأفغاني (دمشق: مطبعة الجامعة السورية، 1957)، ص 45.

النّاقص للّغة.

ثانيًا: لم يحدّد مفهوم دقيق للقلّة والكثرة، فكم هي النّسبة المئويّة للكثير؟ وللقليل؟ وما الحدّ الفاصل بينهما؟ إنّ عدم وضوح فواصل دقيقة بين المفاهيم المختلفة يضع البحث النّحويّ في إرباك واضح يبعده من العلميّة، ويعرّضه لاجتهادات وأحكام جزافيّة.

أما الكلام المسموع فحدّه السّيوطي بأنّه «ما ثبت في كلام من يُوثَق بفصاحته، فشمل كلام الله تعالى، وهو القرآن، وكلام نبيّه (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، وكلام العرب قبل بعثته، وفي زمنه، وبعده، إلى أن فسدت الألسنة بكثرة المولّدين نظمًا ونثرًا، عن مسلم، أو كافر، فهذه ثلاثة أنواع لا بدّ في كلّ منها من الثّبوت»[25]، فالمسموع إذن هو: القرآن الكريم، والحديث الشّريف، وكلام العرب في عصر الاحتجاج شعرًا ونثرًا. سأؤجل الحديث عن القرآن الكريم إلى آخر البحث.

الحديث النّبويّ الشّريف

عملية الاحتجاج بالحديث النّبويّ الشّريف تواجه المشكلات الآتية:

الأولى: تدوين الحديث تمّ في عصر متأخّر عن عصر البعثة الشّريفة، وبعد عصر الاحتجاج، ممّا يجعله عرضة للتّغيير.

الثّانية: كثرة الوضع على رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم).

الثّالثة: الاختلاف بين المدارس الإسلاميّة في صحّة كثير من الأحاديث.

كلام العرب المنظوم والمنثور

أُخذ على استشهاد النّحويّين بالشّواهد الشّعريّة، وتغليبها على الشّواهد النّثريّة على نحو يلفت نظر الدّارس، ما يأتي:

الأوّل: الرّواية الشّفويّة للشّعر، وضياع الكثير منه.

الثّاني: «لم يفرّق النّحاة بين لغة الشّعر ولغة النّثر، بل جعلوهما بمنزلة واحدة من الاحتجاج، واكتفوا بمصطلح (ضرورة الشّعر)، ومصطلح آخر هو (الشّذوذ)، والحقّ أنّهما لا يكفيان في صيد الظّواهر الكثيرة الّتي يضطلع بها الشّعر، ولا توجد في لغة النّثر»[26].

الثّالث: إهمال التّطوّر في لغة الشّعر في أثناء عصر الاحتجاج الطّويل.

والامتداد الزّمانيّ الطّويل لعصر الاحتجاج، وإهمال التّطوّر اللغويّ، ممّا يؤخذ على الدّرس النّحويّ العربيّ في شواهد المنظوم والمنثور معًا.

الرّابع: ظاهرة الشّعر المنحول، والنّحل: أن تعزو قصيدة، أو قطعة، أو بيتًا إلى شاعر وهو لغيره، يقع ذلك منك سهوًا أو عمدًا»[27]. وفي ميدان الدّرس النّحويّ قد يُدخل الانتحال حرم الاحتجاج من أُقصي عنه، ويُقصى عنه بعض أهله.

الثّاني: القياس

حدّ أبو البركات الأنباريّ القياس بأنّه: «حمل غير المنقول على المنقول إذا كان في معناه»[28]، وقال فيه: «علم بالمقاييس المستنبطة من استقراء كلام العرب، فمن أنكر القياس فقد أنكر النّحو، ولا نعلم أحدًا من العلماء أنكره، لثبوته بالدّلائل القاطعة، والبراهين السّاطعة»[29]. وقد أنزل النّحويّون القياس منزلة كبرى، حتّى أُثر عن أبي عليّ الفارسيّ (ت 377هـ) قوله: «أخطئ في خمسين مسألة في اللغة، ولا أخطئ في واحدة من القياس»[30]، وجاء بعده تلميذه ابن جني ليحلّق بالقياس

25- جلال الدين السيوطي، مرجع مذكور، ص 48.

26- محمد خير الحلواني، **الخلاف النحوي بين البصريين والكوفيين وكتاب الانصاف** (حلب: دار القلم العربي، 1974)، ص 64.

27- نوري حمودي القيسي وآخرون، **تاريخ الأدب العربيّ قبل الإسلام** (الموصل: مطبعة التعليم العالي، 1989)، ص 68.

28- أبو البركات عبد الرحمن الأنباري، **الإغراب في جدل الإعراب**، ص 45.

29- أبو البركات عبد الرحمن الأنباري، **لمع الأدلة**، تحقيق سعيد الأفغاني (د.د.ت، 1982)، ص 95.

30- أبو البركات عبد الرحمن الأنباري، **نزهة الألباء في طبقات الأدباء**، ص 27.

عاليًا فيقول: «مسألة واحدة من القياس، أنبل وأنبه من كتاب لغة عند عيون الناس»[31].

وحمل الدّكتور مهديّ المخزوميّ على القياس في النّحو فقال: «فإذا قال النّحويّ: إنّ الفاعل مرفوع كان يستند في استنباط هذا الأصل إلى استقراء واع، وملاحظة دقيقة، ونظر صائب في الأساليب، وليس له أن يفلسف ذلك، أو يبنيه على حكم من أحكام العقل، لأنّ اللغة ظاهرة اجتماعيّة تخضع لما يخضع له المجتمع من أحكام تستند إلى عقل المجتمع نفسه، وقد لا يتّفق مع ما يعرفه منطق العقل والفلسفة»[32]، لكنّه عاد ليرسم ملامح قياس ملائم لدراسة اللغة والنّحو، فقال: «القياس الّذي يجب أن يُتّبع في دراسة اللغة والنّحو، هو القياس القائم على أساس من المشابهة، ومحاكاة المسموع، والمعروف من كلام العرب وأساليبهم»[33].

ولم ترد عن علماء العربيّة، فيما أعلم، تحديدات دقيقة لمصطلحات استخدمت لتبيان مراتب القياس، كالاطّراد، والكثرة، والشّذوذ، وغيرها, سوى ما ذكره أبو البركات الأنباريّ، إذ قال: «اعلم أنّهم يستعملون (غالبًا)، و(كثيرًا)، و(نادرًا)، و(قليلاً)، و(مطّردًا)، فـ (المطّرد): لا يتخلّف، و(الغالب): أكثر الأشياء، ولكنّه يتخلّف، والكثير: دونه، و(النّادر): أقلّ من القليل، فـ (العشرون) بالنّسبة إلى (ثلاثة وعشرين) غالب، و(الخمسة عشر) بالنّسبة إليها كثير، لا غالب، و(الثّلاثة) قليل، و(الواحد) نادر»[34]، وهذا كلام فيه نظر لما يأتي:

الأوّل: من أين جاء الأنباريّ بهذه التّحديدات؟ أهي اجتهاد فرديّ يمثّل وجهة نظره الشّخصيّة أم اتّفاق أجمع عليه الدّارسون؟

الثّاني: لم تشهد عملية استقراء اللغة إحصاءات عدديّة ليتسنّى إصدار الأحكام بهذه الدّقّة.

الثّالث: لم يمتلك عصر استقراء اللغة، واستنباط قواعدها، الوسائل الّتي تجعل ما ادّعاه الأنباريّ ممكنًا.

التّعليل

جاء في الأخبار أنّ الخليل «سُئل عن العلل الّتي يعتلّ بها في النّحو، فقيل له: عن العرب أخذتها أم اخترعتها من نفسك؟ فقال: إنّ العرب نطقت على سجيّتها وطباعها، وقام في عقولها علله، وإن لم ينقل ذلك عنها، واعتللت أنا بما عندي أنّه علّة لما علّلته منه، فإن أكن أصبت العلّة فهو الّذي التمست،... فإنْ سنح لغيري علّة لما علّلته من النّحو هو أليق ممّا ذكرته بالمعلول فليأت بها»[35]. ومن يتأمّل كلام الخليل هذا يخلص منه إلى الآتي:

أوّلاً: أنّ علل النّحو قائمة في عقول العرب وهي تتكلّم سليقيًّا، وإن لم ينقل ذلك عنهم.

ثانيًا: أنّ تعليل النّحويّ تعليل ظنيّ قد يطابق الواقع، وقد لا يطابقه. وهذا يبقي الباب مفتوحًا لمن بعده في أن يدلو دلوه في ميدان التّعليل النّحويّ.

ثالثًا: ثبوت حكمة واضع اللغة الأوّل، بالأخبار الصّادقة، والبراهين الواضحة.

إلاّ أنّ ما حصل خلاف ذلك، فقد «تتابع النّحاة، وتكاثرت آراؤهم، وهم يتنافسون في استنباط العلل، وتعليل الأحكام؛ فكلّ حكم نحويّ يعلّل، وكلّ ظاهرة نحويّة، كلّيّة أو جزئيّة، لا بدّ لها من علّة عقليّة»[36]، وهذا تسبّب في حرف الدّرس النّحويّ عن وظيفته التّعليميّة في الأخذ بيد من يريد تعلّم قواعد العربيّة، والتّعبير بها تعبيرًا سليمًا من اللحن «وبات النّحو ضربًا من الرّياضة الذهنيّة، يتبارى فيه علماء النّحو، مزايدًا بعضهم على بعض، حتّى كان لنا منه مع الزّمن هذه الحصيلة الّتي ناءت بها الأجيال جيلاً بعد جيل»[37].

31- أبو الفتح عثمان ابن جني، **الخصائص**، تحقيق محمد علي النجار (القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب؛ بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة؛ 1990)، ص 88.

32- مهدي المخزومي، **في النّحو العربي نقد وتوجيه** (بيروت: منشورات المكتبة العصرية، 1964) ص 19-20.

33- المرجع نفسه، ص 20-22.

34- جلال الدين السيوطي، **الاقتراح في علم أصول النحو**، ص 59.

35- أبو القاسم عبد الرّحمن بن إسحاق الزجاجي، **الإيضاح في علل النحو**، تحقيق مازن المبارك (عمان: دار النفائس، 1979)، ص 65-66.

36- المرجع نفسه، مقدمة شوقي ضيف، ص 5-6.

37- عفيف دمشقية، مرجع مذكور، ص 129.

المبحث الثّالث: النحو العربي والقرآن الكريم

يكتنز القرآن الكريم خصيصتين لا تنفكّان عن بعضهما، إحداهما: أنّه كلام الذّات الخالقة المتعالية المحيطة بكلّ شيء علمًا، والأخرى: أنّه كتاب هداية للبشر.

وفي حين تحلّق الأولى بالنّصّ القرآنيّ عاليًا، حيث لا حدود لعلم الله، ولا منتهى لكلماته، تنزل الأخرى به إلى مستوى أفهام البشر، تجليًا لرحمة من لا حدود لرحمته.

مُستلزَمات فهم النّصّ القرآنيّ

القرآن الكريم: كلام الله الموحى إلى رسوله الكريم محمد (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، فهل مستلزمات فهم كلام الله هي نفسها مستلزمات فهم أي كلام عربيّ آخر؟ في ذلك ثلاثة أقوال:

الأوّل: يرى أن القرآن الكريم كلام عربيّ، يتضمّن معارف عالية، ومسائل دقيقة؛ وهو زاد معرفيّ، ينهل منه كلّ بحسب طاقاته العقليّة، ومواهبه الذّهنيّة، ولا شيء وراء ذلك.

الثّاني: يرى «أنّ خطابات القرآن ممّا يختصّ بأحباء الله المتألّهين، وأوليائه المقرّبين، لا المُبعَدين... فلأهل القرآن خاصّة أعين يبصرون بها، ولهم آذان يسمعون بها، ولهم قلوب يعقلون بها، دون غيرهم من الّذين هم عمي القلوب عن مشاهدة الأنوار، صمّ العقول عن استماع ذكر الله وأحبائه»[38].

الثّالث: يجمع بين القولين السّابقين، ويضع مراتب متعدّدة لفهم النّصّ القرآنيّ، فيختصّ كلّ صنف بمرتبة. وهو القول الرّاجح، لأنّه يراعي حقيقتين في النّصّ القرآنيّ، إحداهما: أنّه كتاب هداية لعامّة البشر، وهذا يقتضي حدًّا أدنى من الفهم يتيسّر لكلّ ذي لبّ يجيد العربيّة؛ والأخرى؛ أنّه كتاب هداية لمن يؤمن به، مرتقيًا به في مسيرة تكامليّة إلى حيث الولاية الإلهيّة، وهذا يقتضي إشراقات متدرّجة بحسب مراحل السّير إلى الله تعالى.

كيف نفهم النّصّ القرآنيّ؟

في فهم أيّ نصّ لغويّ لا بدّ لنا من أن نسلك أحد طريقين:

الأوّل: استبعاد كلّ العناصر غير اللغويّة، فأمامنا مفردات منظومة في جمل، والجمل منسبكة في نصّ، وللمفردة معنى معجميّ، ومعنى سياقيّ لغويّ يتحدّد من خلال سياق اللغة، من بين المعاني المعجميّة للمفردة الّتي غالبًا ما تتعدّد، **ومعنى نحويّ (تركيبيّ)**، تكتسبه المفردة من خلال وظيفتها في التّركيب. وللجمل دلالاتها المختلفة بين الخبر بضروبه وأغراضه، والإنشاء بأساليبه؛ وتأتلف هذه الجمل في علاقات لتؤلّف نصًّا له نوع من التّوحّد، ينماز به ممّا سواه. فلكلّ جملة درجة من الاستقلال، تشكلّ هويّتها في النّصّ، ودرجة من الارتباط بالجمل الأخرى لتكوين النّصّ.

الثّاني: استحضار كلّ العناصر الفاعلة في الحدث اللغويّ، إذ تنظر الألسنيّة المعاصرة إلى الحدث اللغويّ بوصفه يتألّف من أربعة أركان: مخاطِب، وأداة الخطاب، ومضمون الخطاب، ومخاطَب، واستحضار هذه العناصر يجعل للكلام: مفردات، وتراكيب، معاني جديدة.

المنظومة القرآنيّة

أعني بالمنظومة: مجموعة من المكوّنات الجزئيّة الّتي تمتلك نوعًا من الاستقلال من جانب، في حين تتضافر لأداء مهمّة واحدة، تتحلّل إلى مجموعة من المهامّ الجزئيّة من جانب آخر، فالمنظومة واحدة، من حيث آليّة أدائها لعملها بمكوّناتها المتعدّدة، والغاية الّتي تعمل من أجلها. يؤلّف القرآن الكريم منظومة يصحّ تسميتها (المنظومة القرآنيّة)، لها معالمها. والطريق الصحيح في فهم النص القرآني، فهمه بوصفه منظومة متكاملة، بنصه وببيانات السنة الشريفة له.

38- صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، **مقدمة وتعليقات مفاتح الغيب** (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، 2003)، ص 86-88.

الحيف الكبير الذي وقع على القرآن الكريم من النّحويين

توارثت الدّراسات اللغويّة العربيّة عامّة، والنّحويّة خاصّة، مقولة: إنّ القرآن الكريم كان المصدر الأوّل لهذه الدّراسات، في حين ارتفعت أصوات متفرّقة، في الزّمان والمكان، تدعو النّحويّين إلى إعادة النّظر في منهج دراسة القرآن الكريم نحويّا، فشهد البحث القرآنيّ صيحات وبحوثًا تنكر على النّحويّين بعض ما فعلوه، من أربابها:

ابن مضاء القرطبيّ

ألّف ابن مضاء كتابه (الرّدّ على النّحاة) سعيًا لوضع أنموذج جديد للنّحو العربيّ واستنباط قواعده، على وفق أصول ومبادئ فكريّة وفلسفيّة تختلف عن تلك الّتي دأب فيها النّحويّون، فيقول: «إني رأيت النّحويّين (رحمة الله عليهم)، قد وضعوا صناعة النّحو لحفظ كلام العرب من اللحن، وصيانته عن التّغيير، فبلغوا من ذلك الغاية الّتي أمّوا، وانتهوا إلى المطلوب الّذي اتّبعوا، إلا أنّهم التزموا ما لا يلزمهم، وتجاوزوا فيها القدر الكافي فيما أرادوا منها، فتوعّرت مسالكها، ووهنت مبانيها»[39].

وما يهمّنا من آراء ابن مضاء ما تعلّق منها بمنهج معاملة القرآن الكريم نحويًّا، كالقول بالزّيادة فيه، فيقول: «وادّعاء الزّيادة في كلام المتكلّمين من غير دليل يدلّ عليها، خطأ بيّن، لكنّه لا يتعلّق بذلك عقاب، وأمّا طرد ذلك في كتاب الله الّذي (**لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ**)[40]، وادّعاء زيادة فيه من غير حجّة ولا دليل إلاّ القول بأنّ كل ما يُنصَب إنّما ينصب بناصب لا يكون إلا لفظًا يدلّ على معنى إمّا منطوقًا به، وإمّا محذوفًا مرادًا، ومعناه قائم بالنّفس، فالقول بذلك حرام على من تبيّن له ذلك... ومن بنى الزّيادة في القرآن بلفظ أو معنى على ظنّ باطل، قد تبيّن بطلانه، فقد قال في القرآن بغير علم، وتوجّه الوعيد إليه. وممّا يدلّ على أنّه حرام الإجماع على أنّه لا يزاد في القرآن لفظ غير المجمع على إثباته، وزيادة المعنى كزيادة اللفظ، بل هي أحرى، لأنّ المعاني هي المقصودة، والألفاظ دلالات عليها، ومن أجلها»[41].

فخر الدّين الرّازيّ

يواجه الرازيّ ما دأب فيه النّحويّون بالتّعجّب والاستغراب فيقول: «إذا جوّزنا إثبات اللغة بشعر مجهول، منقول عن قائل مجهول، فلأنْ يجوز إثباتها بالقرآن العظيم، كان ذلك أولى،... وكثيرًا أرى النّحويّين يتحيّرون في تقرير الألفاظ الواردة في القرآن، فإذا استشهدوا في تقريره ببيت مجهول، فرحوا به. وأنا شديد التّعجّب منهم، فإنّهم إذا جعلوا ورود ذلك البيت المجهول على وفقه دليلًا على صحّته، فلأن يجعلوا ورود القرآن به دليلاً على صحّته كان أولى»[42].

أحمد عبد السّتّار الجواريّ

ألّف الدّكتور أحمد عبد السّتّار الجواريّ من المحدثين كتابه (نحو القرآن)، مستندًا إلى أنّ «القرآن كتاب العربيّة الأكبر، فينبغي أن تقوم عليه دراسة تراكيب العربيّة وأساليبها. وأخذ على النحويين إيثار جانب المنطق، فتصوّروا القاعدة قبل استقراء المادّة اللغويّة، وسلطوها على المرويّ المأثور، حتى حكموا على مواضع من آي القرآن بخروجها على نحو العربيّة، وركنوا إلى تّأويلها، لتنسجم مع ما افترضوا من قواعد. ولو سلّموا للقرآن من حيث تاريخ نزوله على الأقل، بما سلّموا للمرويّ من كلام العرب في عصور الاحتجاج، لما سقطوا في مثل تلك المزالق، ولما وقعوا في مثل تلك الأخطاء[43].

39- ابن مضاء القرطبي، **الرد على النّحاة**، تحقيق شوقي ضيف (القاهرة: دار الفكر العربي، 1947)، ص 80.

40- (سورة فصلت، الآية: 42).

41- ابن مضاء القرطبي، مرجع مذكور، ص 92-93.

42- محمد بن أبي بكر الرازي، **التفسير الكبير**، الجزء 9، ط 3 (د.د.ت)، ص 55.

43- ينظر: أحمد عبد الستار الجواري، **نحو القرآن** (بغداد: مطبعة المجمع العلمي العراقي، 1974)، ص 6-8.

محمد عبد الخالق عضيمة

ألّف الشيخ محمد عبد الخالق عضيمة كتابه (دراسات لأسلوب القرآن الكريم) في أحد عشر مجلّدًا، وممّا قاله في كتابه: «وللنّحويّين قوانين كثيرة لم يحتكموا فيها لأسلوب القرآن، فمنعوا أساليب كثيرة جاء نظيرها في القرآن»[44]، وعن الاستقراء النّاقص لبعض النّحويّين مع الجزم بالاستقراء التّامّ، يقول: «ولبعض النّحويّين جرأة عجيبة، يجزم بأنّ القرآن خلا من بعض الأساليب من غير أن ينظر في القرآن، ويستقري أساليبه»[45]، وعلّل مخالفة بعض القواعد النّحويّة للنّصّ القرآنيّ بقوله: «لأنّ الشّعر قد استبدّ بجهد النّحاة، فركنوا إليه، وعوّلوا عليه، بل جاوز كثير منهم حدّه، فنسب اللحن إلى القرّاء الأئمة، ورماهم بأنّهم لا يدرون ما العربيّة»[46].

أحمد مكيّ الأنصاريّ

ألّف الدّكتور أحمد مكيّ الأنصاريّ كتابه (نظريّة النّحو القرآنيّ)، وذكر أنّ منهجه في الكتاب: «جمع بين مناهج الاستقراء، والتّحليل، والاستنتاج بعد التّأمّل الطّويل... اعتمد النّصّ القرآنيّ أساسًا لاستنباط القواعد[47]... واستعرض القواعد النّحويّة كلّها من أوّلها إلى آخرها... وعرضها على النّصّوص القرآنيّة... فما وافق منها القرآن اعتمدناه، بعد أن كان الأمر على العكس من ذلك في النّحو المألوف... حيث كانت القاعدة النّحويّة توضع أوّلا استنباطًا من الشّعر العربيّ في الغالب الكثير، ثم يأتي القرآن بعد ذلك في المرتبة الثّانية، أو الثّالثة، أو ما وراء ذلك من المراتب، لأنّهم كانوا يقدّمون كلام العرب الأقحاح على أيّ نصّ آخر... وكلام العرب متعدّد الألوان كما هو معلوم: منه الشّعر، ومنه النّثر الفنيّ، ومنه النّثر العاديّ الّذي يجري في لغة التّخاطب في الأحاديث اليوميّة، الّتي ليست ذات بال... القرآن الكريم يجب أن يكون المصدر الأوّل لكلّ القواعد والقوانين، ومنها القواعد النّحويّة»[48]، ويصرّ الدّكتور الأنصاريّ على أنّ القداسة للنّصوص القرآنيّة لا للقواعد النّحويّة، ويترتّب على ذلك ضرورة تعديل هذه القواعد على أساس الشّواهد القرآنيّة المحكمة، وضرورة تضافر الجهود لتوطيد بناء النّحو القرآنيّ ونشره وتسهم في ذلك المؤسّسات الدّينيّة والعلميّة والاجتماعيّة[49].

ويفصّل الدّكتور الأنصاريّ ما سمّاه (نظريّة النّحو القرآنيّ)، فيقول: «تتكوّن (نظريّة النّحو القرآنيّ) من العناصر الآتية:

1. الإطار العام، أو ميدان البحث.
2. المحور.
3. العمود الفقريّ.
4. المقوّمات الأسس[50].

أمّا الإطار العامّ لهذه النّظريّة فهو القرآن الكريم، وهو أوثق مصدر في الوجود، فينبغي أن يكون المصدر الأوّل للقواعد[51].
وأمّا المحور الّذي ترتكز عليه هذه النظريّة فهو الاصطدام بين القواعد النّحويّة والآيات القرآنيّة.

وأمّا العمود الفقريّ فهو المواطن نفسها... تلك المواطن الّتي تصطدم فيها القواعد النّحويّة بالنّصوص القرآنيّة... فكلّ موضع اصطدمت فيه قاعدة نحويّة بآية قرآنيّة... يعدّ فقرة من فقرات هذا العمود الفقريّ وما أكثر الحلقات والفقرات في هذا العمود... وأمّا المقومات الأسس[52] فلها جانبان: جانب الاتّفاق، وجانب الاختلاف، أمّا جانب الاتّفاق بين القواعد النّحويّة

44- محمد عبد الخالق عضيمة، **دراسات لأسلوب القرآن الكريم** (القاهرة: دار الحديث، 2004)، ص 13.
45- المرجع نفسه، ص 15.
46- المرجع نفسه، ص 9.
47- في الأصل (لكل تقعيد)، والصّواب ما أثبتّه.
48- أحمد مكي الأنصاري، **نظرية النحو القرآني: (نشأتها وتطورها)** (جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية، 1984)، ص 13-14.
49- المرجع نفسه، ص 29.
50- في الأصل (الأساسيّة)، والصواب ما أثبته.
51- في الأصل (للتّقعيد)، والصّواب ما أثبتّه.
52- في الأصل (الأساسيّة)، والصواب ما أثبته.

والنّصوص القرآنيّة فهو الغالب الكثير، وهو القسم الأكبر في هذه النّظريّة غير أنّ أمره يسير لأنّه موضع اتّفاق بين الجميع.

وأمّا جانب الاختلاف بين القواعد النّحويّة والنّصوص القرآنيّة فهو موضع الثّقل والتّركيز في هذه النّظريّة، وله مظاهر متعدّدة تنحصر في الظّواهر الآتية:

1. ظاهرة المعارضة الصّريحة
2. وظاهرة المعارضة الخفيّة
3. وظاهرة التّأويل[53].

محمّد عبد القادر هنادي

ألّف الدّكتور محمّد عبد القادر هنادي كتابًا بعنوان (ظاهرة التّأويل في إعراب القرآن الكريم)، ذكر في مقدّمته أنّ له أهدافًا كثيرة منها:

أوّلًا: الكشف عن ظاهرة نحويّة مهمّة[54] تتمثّل في تبيان موقف النّحاة من النّصوص الّتي لا توافق[55] قواعدهم النّحويّة، وتتبّع أساليبهم الّتي يسلكونها للتّخلّص من هذا التّخالف بين النّصّ والقاعدة.

ثانيًا: الدّفاع عن فكرة الاعتماد على النّصوص القرآنيّة في وضع القواعد النّحويّة، وتقديم النّصّ على القاعدة أيّا كان مصدرها وصاحبها[56]، ويؤكّد استفحال الدّاء وشموله جميع النّحويّين بلا استثناء، فيقول: «وكنت في بعض دراساتي السّابقة أفرّق بين النّحويّين من حيث المذاهب والمدارس، مثل البصريّين، والكوفيّين، والبغداديّين... الخ، ولكنّني في هذا البحث لا أرى بي حاجة[57] إلى هذه التّفرقة، فكلّهم[58] عندي سواء»[59].

خليل بنيّان الحسّون

ألّف الدّكتور خليل بنيان الحسّون كتابًا بعنوان (النّحويّون والقرآن)، قال في مقدمته: «ولقد تكشّف لي بعد ما يدنو من العقدين في تدريس مادّة (أثر القرآن في الدّراسات النّحويّة) لطلاب درجة الدّكتوراه في قسم اللغة العربيّة في كليّة التّربية (ابن رشد) بجامعة بغداد أنّ نحونا ما زال بعيدًا عن استيعاب كلّ ما تمثّل في القرآن من الأحكام والأساليب، البعد الّذي يكون من عواقبه أنّ دارس هذا العلم لا يعرف الكثير من ذلك، وإن بلغ فيه أعلى مراتب الدّراسة، ونال به أعلى الشّهادات»[60] ويؤكّد إمكانيّة الاستمداد من القرآن الكريم لكلّ ما يُحتاج إليه من قواعد اللغة مؤاخذًا النّحويّين على استقرائهم النّاقص له وعدم إيلائهم النّصّ القرآنيّ ما يستحقّه من عناية، فيقول: «وعلى هذا فكان الأجدر بالنّحويّين أن يعكفوا على هذا الكتاب، كتاب الله، ليستنبطوا منه كلّ أحكام اللغة... وما يتّصل بأمور الدّين. ولقائل أن يقول: إنّ النّحويّين وجدوا أنفسهم مُلزَمين بتسقّط شواهد اللغة الأخرى، لأنّ القرآن لم يستوعب كلّ أحكام اللغة. نقول: بل إنّ القرآن اشتمل على كلّ المحتاج إليه من أحكام اللغة، سوى الشّاذّ والنّادر، وما لا تقتضيه الحاجة، وزيادة.

نعم، وزيادة، والدّليل على ذلك أن النّحو منذ نشأته حتّى الآن لم يستوعب كلّ ما تمثّل في القرآن من الأحكام والتّراكيب الأسلوبيّة، وآية ذلك أننا نجد النّحويّين على مرّ العصور يستدركون على أسلافهم ما أخلّوا به ممّا ورد في القرآن من

53- أحمد مكي الأنصاري، مرجع مذكور، ص 50-51.

54- في الأصل (هامة)، والصّواب ما أثبتّه.

55- في الأصل (تتفق مع) والصواب ما أثبته.

56- محمد عبد القادر هنادي، **ظاهرة التأويل في إعراب القرآن الكريم** (المقدمة) (مكة المكرمة: مكتبة الطالب الجامعي، 1988)، ص 5.

57- في الأصل (لا أراني بحاجة)، الصواب ما أثبتّه.

58- في الأصل (الكلّ)، والصّواب ما أثبتّه.

59- أحمد مكي الأنصاري، مرجع مذكور، ص 14.

60- خليل بنيان الحسون، **النحويون والقرآن** (المقدمة) (عمان: مكتبة الرسالة الحديثة، 2002)، ص 9.

الأحكام، وبدليل ما ظهر في زماننا ممّا اصطلح عليه (نحو القرآن)»[61]، وممّا أخذه على النّحويّين، فضلاً عن الاستقراء النّاقص للقرآن الكريم، عدم تخصيصهم الشّاهد القرآنيّ بمكانة تميّزه من الشّاهد الشّعريّ، ولجوئهم إلى تأويل النّصّ القرآنيّ، إذا خالف قواعدهم، فقال: «ولا نلمح تميّزًا للشّاهد القرآنيّ، أو إحلالًا له في مرتبة تعليه على الشّاهد الشّعريّ، إذ لا يكتفى به في إقرار الأحكام، وإنّما نجد أنهم حريصون على أن يعضدوا ما يمثّله بما (قال الشّاعر)، فإذا أصابوه كان عندهم أمثل، وأحظى بالقبول، وأرسخ لما يقرّرون. ولم يكن الجدال ينقطع ويحسم إذا قدم الشّاهد القرآنيّ، وإنّما نجدهم يعمدون إلى صرفه بالتّأويل عما يدلّ عليه ظاهره، وهو بذلك لا يختلف عن الشّاهد الشّعريّ إذا كان حجّة بيد المذهب المخالف، إذ يُحمَل على الضّرورة، أو يردّ بأنه مجهول القائل. ولقد كانوا حريصين كلّ الحرص على أن يجدوا للشّاهد القرآنيّ ظهيرًا مؤيّدًا، أو شفيعًا ممّا (قال الشّاعر)، إذا جاء منفردًا فيما يمثّله، فإذا لم يجدوا له شيئًا من ذلك ظلّوا في حيرة بشأنه، إذ قد يمنعونه، وقد يحكمون عليه بالشّذوذ، وقد يحملون ما فيه على الضّرورة، وقد يقضون بأنّه مخالف للقياس، أو يحملونه على التّوهّم، أو يحكمون عليه بما هو أشدّ من ذلك»[62].

هذا بعض ما كُتب في الموضوع ممّا اطّلعت عليه، ولكي نتحرّى العلميّة والموضوعيّة، لا بدّ من إعادة النّظر لتمحيص ما توارثناه توارث المسلّمات، من أنّ القرآن الكريم كان المصدر الأوّل للدّرس اللغويّ العربيّ عامّة، والنّحويّ خاصّة، تحقّقًا من صحّته، فإن كان الأمر كما قالوا، ازددنا به إيمانًا، وإلاّ هدمناه فانهدم كل ما قام على أساسه. وشيّدنا درسًا لغويًّا حديثًا على أسس واضحة المعالم، شامخة البنى، مفيدين من تقنيّات العصر في مجال الحاسب الإلكترونيّ، والجيّد من مناهج الدّرس اللغويّ الحديث.

ابتداءً لا بدّ من الإجابة عن السّؤال الآتي بدقّة ووضوح: ما الّذي ينبغي تحقّقه ليتسنّى لنا الحكم بأنّ القرآن الكريم كان المصدر الأوّل لهذا الدّرس؟

يرى الباحث أنّه لا بدّ من توافر الآتي ليسوغ لنا الحكم بذلك:

الأوّل: استقراء النّحويّين آيات القرآن الكريم استقراءً تامًّا حتّى لا يترك السّابق للاّحق شيئًا في هذا المضمار.

الثّاني: تقديم الشّاهد القرآنيّ على سواه من الشّواهد النّحويّة، رعاية لكونه الكلام العربيّ الأفصح، فضلًا عن الأقدس.

الثّالث: ترجيح الشّاهد القرآنيّ على سواه عند التّعارض بينهما.

الرّابع: إجازة استنباط القاعدة النّحويّة من الشّاهد القرآنيّ الواحد، فحسب القاعدة دليلاً على صحّتها استنادها إلى كلام العليم الحكيم.

الخامس: عدم تأويل ظاهر النّصّ القرآنيّ لإخضاعه لأصول الصّناعة النّحويّة، فضلاً عن قواعدها التّفصيليّة. فأصول الصّناعة النّحويّة علم بشريّ، وقواعد النّحو لا تخلو من أن تكون مستنبطة من القرآن الكريم، أو من سواه، فإن كانت من القرآن الكريم نفسه فلا مسوّغ لترجيح بعض القرآن على بعض في هذا المضمار، وإن كانت مستنبطة من غيره، فكيف حكّموا في الوحي الإلهيّ سواه؟!

السّادس: امتياز الشّواهد القرآنيّة الكريمة من سائر الشّواهد النّحويّة، إجلالاً لكلام الله عن أن يقرن بسواه من الكلام، وبذلك يصبح وصف الشّاهد القرآنيّ بالقلّة، أو بالنّدرة، أو الكثرة، نسبة إلى القرآن الكريم نفسه، لا نسبة إلى كلام العرب، وبذلك نحفظ لكلام الله سبحانه قداسته وتفرّده.

ولمّا كانت عملية الفصل بين هذه الشّروط السّتّة للحكم بأولويّة القرآن الكريم مصدرًا لاستنباط القواعد النّحويّة، عسيرة، لتداخلها في الكثير من المسائل النّحويّة، سأعرض في هذا البحث مثالًا واحدًا صادقًا في تأكيد ما قلت.

61- المرجع نفسه، ص 8-9.

62- المرجع نفسه، ص 10.

الجملة الحاليّة الفعليّة الماضويّة لا تأتي حالاً.

الحال: هو «الوصف، الفضلة، المنتصب، للدّلالة على هيئة، نحو: «فردًا أذهب «ف» فردًا»: حال، لوجود القيود المذكورة فيه»[63].

والأصل في الحال الإفراد، وتقع الجملة موقع الحال، قال الزّمخشريّ: «والجملة تقع حالاً، ولا تخلو من أن تكون اسميّة أو فعليّة... وإن كانت فعليّة لم تخل من أن يكون فعلها مضارعًا أو ماضيًا، فإنْ كان مضارعًا لم يخل من أن يكون مثبتًا أو منفيًّا، فالمثبت بغير واو، وقد جاء في المنفيّ الأمران، وكذلك في الماضي، ولا بدّ معه من (قد) ظاهرة أو مقدّرة»[64]، وبذلك قال ابن الحاجب والرّضيّ[65] واشتراط (قد) ظاهرة أو مقدّرة، أو أن يكون الفعل الماضي وصفًا لمحذوف، هو رأي البصريّين إلاّ الأخفش، وخالفهم في ذلك الكوفيّون إلا الفرّاء الّذي قال: «والعرب تقول: (أتاني ذهبَ عقلُه) يريدون: قد ذهب عقلُه»[66]، والمسألة من مسائل الخلاف في النّحو العربيّ.

احتجّ الكوفيّون بالنّقل، بقوله تعالى: ﴿ إِلاَّ الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىَ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ أَوْ جَآؤُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَن يُقَاتِلُونَكُمْ أَوْ يُقَاتِلُواْ قَوْمَهُمْ ﴾[67]، فـ (حصر) فعل ماض، والجملة في موضع الحال، وتقدير الكلام (حصِرةً صدورُهم)، وهي قراءة الحسن البصريّ، ويعقوب الحضرميّ، والمفضّل عن عاصم.

وردّ البصريّون احتجاج الكوفيّين بالنّصّ القرآنيّ بالجنوح إلى التّأويل والاحتمالات البعيدة، من أربعة أوجه:

الوجه الأوّل: أنَّ (حصرت) صفة لـ (قوم) المجرور في أوّل الآية. وفي هذا التّوجيه نظر، لما فيه من الفصل بين الصّفة (حصرت)، والموصوف (قوم) في أوّل الآية الكريمة، بالجملة الفعليّة ﴿جَآؤُوكُمْ﴾، ومن المعلوم أنّ الصّفة والموصوف من المتلازمات في النّحو العربيّ، ولا يفصل بينهما إلاّ في استثناءات قليلة، وفي هذا التّوجيه تقطيع لأوصال النّصّ القرآنيّ، وهو كما وصفه الدّكتور خليل بنيّان «لا يسوغ إلا على سبيل إرادة إبطال مذهب، وإسقاط حجّة»[68].

الوجه الثّاني: أنَّ ﴿حَصِرَتْ﴾ صفة لمقدّر وهو (قومًا)، فالتّقدير: (أو جاؤوكم قومًا حصِرت صدورُهم)، والماضي إذا وقع صفة لموصوف محذوف، جاز أن يقع حالاً بالإجماع. وفي هذا التّوجيه نظر، فهو تكلّف ظاهر، لا شيء وراءه غير السّعي لفرض القاعدة النّحويّة على النّصّ الأبلغ، الّذي أنزله الباري من فوق سمواته السّبع. ويتعجّب الدّكتور خليل بنيّان قائلاً: «وإنّه لمن العجب أن يكون ﴿حَصِرَتْ﴾ صفة لـ (قومًا) المقدّر، ولا يكون حالاً من الضّمير المجاور في ﴿جَآؤُوكُمْ﴾»[69].

الوجه الثّالث: أن يكون خبرًا بعد خبر كأنّه قال: (أو جاؤوكم)، ثم أخبر فقال: ﴿حَصِرَتْ﴾. وفي هذا التّوجيه نظر، لما فيه من تقطيع غير مسوّغ للنّصّ القرآنيّ المسبوك بلاغيًّا، فالفارق بيّن بين أن تكون الجملة حالاً أو خبرًا بعد خبر.

الوجه الرّابع: أن يحمل الكلام على الدّعاء لا على الحال، وهو قول المبردّ[70] كأنّه قال: (ضيّق الله صدورهم)، كما يقال: (جاءني فلانٌ، وسّع الله رزقَه) و (أحسن إليَّ غفر الله له) و (سرقَ قطعَ الله يدَه)، فاللفظ في ذلك كلّه لفظ الماضي، ومعناه الدّعاء وهذا كثير في كلامهم، قال قيس بن ذريح:

63- ابن عقيل الهمداني، **شرح ابن عقيل** (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1964)، ص 625.

64- يعيش بن عليّ بن يعيش النّحويّ، **شرح المفصّل** (بيروت: عالم الكتاب؛ القاهرة: مكتبة المتنبي؛ د.د.ت)، ص 65.

65- ينظر: رضي الدين الإستراباذي، **شرح الرضي على الكافية** (طهران: مؤسسة محمد الصادق، 1975)، ص 40-43.

66- أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء، **معاني القرآن**، تحقيق أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار (القاهرة: مطبعة الكتب المصرية، 1955)، ص 282.

67- (سورة النساء، الآية: 90).

68- خليل بنيان الحسون، مرجع مذكور، ص 45.

69- المرجع نفسه.

70- أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، **المقتضب**، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة (بيروت: عالم الكتب، د.د.ت)، ص 124.

ألا يا غرابَ البينِ قد هجتَ لوعةً	فويحكَ خبّرني بما أنتَ تصرخُ
أبالبينِ من لبنى؟ فإنْ كنتَ صادقًا	فلا زالَ عظمٌ من جناحِك يُفضَخُ
ولا زلتَ من عذبِ المياهِ مُنفّرًا	ووكرُك مهدومٌ وبيضُك مُشدَخُ
ولا زالَ رامٍ قد أصابكَ سهمُهُ	فلا أنتَ في أمنٍ ولا أنتَ تُفرِخُ
وأُبصرتَ قبلَ الموتِ لحمُكَ مُنضَجًا	على حرِّ جمرِ النارِ يُشوى ويُطبَخُ

فأتى بالفعل الماضي في هذه المواضع ومعناه الدّعاء.

وفي هذا التّوجيه نظر، فإنَّ استعمال الفعل الماضي للدّعاء أمر مفروغ منه، لا حاجة به إلى شاهد، لكنّ هذا الفهم يبدو بعيدًا عن سياق الآية الكريمة، يقطّع أوصال النّصّ، ويبعد فهمه عن المعنى المتبادر في المأنوس المألوف من الاستعمال اللغويّ عامّة، والقرآنيّ خاصّة.

واحتجّ الكوفيّون بقول أبي صخر الهذليّ:

وإنّي لتعروني لذكراكِ نفضةٌ كما انتفضَ العُصفورُ بلّلهُ القَطرُ

فـ (بلّله) فعل ماض وهو في موضع الحال.

واحتجّوا كذلك بالقياس، فكلّ ما جاز أن يكون صفة للنّكرة نحو: (مررتُ برجلٍ قاعدٍ) جاز أن يكون حالا للمعرفة، نحو: (مررت بالرّجل قاعدًا)؛ والفعل الماضي يجوز أن يكون صفة للنّكرة نحو: (مررت بالرّجل قعدَ).

استند موقف البصريّين في منع وقوع الجملة الفعليّة الماضويّة حالاً إلى التّنافي بين دلالة الفعل الماضي على زمان مضى وانتهى، ودلالة الحال على الزّمن الحاضر، وفصّل الرّضيّ الاستراباديّ القول في المسألة، فقال: «ويشترط في المضارع الواقع حالاً: خلوّه من حرف الاستقبال، ك (السّين) و(لن)، ونحوهما، وذلك أنّ الحال الّذي نحن في بابه، والحال الّذي يدلّ عليه المضارع، وإن تباينا حقيقة لأنّ في قولك: (اضربْ زيدًا غدًا يركبُ)، لفظ (يركبُ)، حال بأحد المعنيين، غير حال بالآخر، لأنّه ليس في زمان التّكلّم، لكنّهم التزموا تجريد صدر هذه الجملة، أي المصدّرة بالمضارع عن علم الاستقبال لتناقض الحال والاستقبال في الظّاهر، وإن لم يكن التّناقض ههنا حقيقيًّا، ولمثله التزموا (قد) إمّا ظاهرة أو مقدّرة في الماضي إذا كان حالاً، مع أنّ حاليّته بالنّظر إلى عامله، ولفظة (قد) تقرّب الماضي من حال التّكلّم فقط، وذلك لأنّه كان يُستبشَع في الظّاهر لفظ الماضي والحاليّة، فقالوا: (جاء زيد العام الأوّل وقد ركب)، فالمجيء بلفظ (قد) ههنا، لظاهر الحاليّة، كما أنّ التّجريد عن حرف الاستقبال في المضارع لذلك، ... وقال الأندلسيّ: المضارع المنفيّ بـ (لم)، لا بدّ فيه من الواو، كان مع الضّمير، أو، لا، ولعلّ ذلك لأنّ نحو (لم يضرب): ماض معنى، ك (ضرب)، فكما أنّ (ضرب)، لمناقضته للحال ظاهرًا، احتاج إلى (قد) المقرّبة له من الحال، لفظًا أو تقديرًا، كذلك، (لم يضرب)، يحتاج إلى الواو الّتي هي علامة الحاليّة، لمّا لم يصلح معه (قد)، لأنّ (قد) لتحقيق الحصول، و (لم) للنّفي، وإذا انتفى المضارع بلفظ (ما) لم تدخله الواو، لأنّ المضارع المجرّد يصلح للحال، فكيف لا، إذا انضمّ معه ما يدلّ بظاهره على الحال، وهو (ما)»[71].

71- رضي الدين الإستراباذي، مرجع مذكور، ص 43-45.

لذا اختصر ابن يعيش الكلام في النّصوص الّتي احتجّ بها الكوفيّون: «بأنّ (قد) مرادة فيها، ولذلك حسن الحال بالماضي»[72]، ولا أدري كيف تلقّى ابن يعيش العلم من ربّه العظيم بأنّه أراد (قد) في الآية الكريمة، ولا أدري ما الّذي منع الله سبحانه عن أن يقول (قد حصرت)[73].

يرى الباحث أنَّ في موقف البصريّين نظرًا، فالدّلالة الزّمانيّة تأتي من السّياق عامّة، لا من البنية الصّرفيّة للفعل وحدها، أوَليس دخول (لم) على المضارع يقلب دلالته إلى الماضي؟ أوَليس مجيء الفعل الماضي في سياق الشّرط يقلب دلالته إلى المستقبل في نحو قولنا: (إن جاء زيد فأكرمه)؟ وللموقع في الجملة دلالته، ففي قولنا: (أكرمَ موسى عيسى)، (موسى) فاعل لا غير، و(عيسى) مفعول به لا غير، بدلالة تقدم (موسى) على (عيسى)، والفاعل متقدّم رتبة على المفعول، وعدم ظهور حركة إعرابيّة مائزة بينهما في الجملة، فلماذا لا يكون وقوع ﴿حَصِرَتْ﴾ في الآية الكريمة في موقع الحال بعد صاحبها المعرفة، وفي سياق يرجّحه المعنى، دليلاً على إفادة الفعل الماضي معنى الحاليّة الزّمانيّة؟ ولماذا لا تعدّ الآية دليلاً على صحّة وقوع الجملة الفعليّة الماضويّة حالًا من دون سبقها بـ(قد)؟ ولماذا نحا البصريّون ومن تبعهم، كابن الحاجب، والرّضيّ، وابن عقيل[74]، منحى التّأويلات البعيدة للنّصّ القرآنيّ، المخالفة للمعنى الظّاهر المتبادر منه، ولم ينحوا منحى البحث عن سرّ التّعبير عن الحال بالفعل الماضي؟ وهلاّ سألوا أنفسهم: لماذا لم يقل ربّ العزّة سبحانه: (قد حصرت)، ليقرّوا بحاليّتها بعد أن توافق قواعدهم الّتي ظنّوا أنّها أحاطت بكل تراكيب اللغة العربيّة علما؟ وحججهم الّتي أحسن من قال فيها:

ترنو بطرفٍ فاترٍ فاتنٍ أضعفَ من حجّةِ نحويّ[75]

لقد جعلوا النّصّ القرآنيّ تابعا لقواعدهم المستنبطة من كلام البشر، بالعقل البشريّ النّاقص المحدود، بدلاً من أن تكون تلك القواعد تابعة له، ومستنبطة منه، ومنقادة إليه.

والأدهى من هذا ما ذكره الدّكتور خليل بنيّان إذ قال: «ومن يتتبّع وقوف النّحويّين على الخلاف بين الكوفيّين والبصريّين بشأن هذه المسألة يتراءى له أنّ الكوفيّين لم يجدوا من القرآن غير هذه الآية... دليلاً على ما يذهبون إليه، وأنّ البصريّين يردّونهم لأنّهم لا يملكون من القرآن دليلاً غيرها... وإنّنا لنجد في القرآن آيات أخر جاء فيها الفعل الماضي حالاً من دون[76] أن تسبقه (قد)، وهي: قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدَّ مِن دُبُرٍ﴾[77]، ف ﴿ قُدَّ ﴾ حال، إذ التّقدير(مقدودًا من دبر)، وقد جاء الفعل بعد معرفة. وقوله تعالى: هَذِهِ بِضَاعَتُنَا رُدَّتْ إِلَيْنَا[78]. وقوله تعالى: ﴿ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ﴾[79]، ف (خَسِرَ) حال لصحّة تأويلها بـ (خاسر الدّنيا)، و(قد خسر الدّنيا)... وممّا جاء فيه الفعل الماضي محتملاً للحاليّة من دون[80] أن تسبقه (قد) قوله تعالى:﴿ وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا ﴾[81]،... إذ يصحّ فيها التّقدير: (هذه أساطير الأوّلين قد اكتتبها أو مكتتبًا إيّاها)»[82].

72- يعيش بن عليّ بن يعيش النّحويّ، مرجع مذكور، ص 67.
73- (سورة الأنعام، الآية: 18).
74- ينظر: ابن عقيل الهمداني، مرجع سابق، ص 658-569.
75- أبو منصور الثعالبي، **يتيمة الدهر**، شرح وتحقيق مفيد محمد قمحية (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983)، ص 469.
76- في الأصل لا توجد (من)، والصّواب ما أثبتّه.
77- (سورة يوسف، الآية: 28).
78- (سورة يوسف، الآية: 65).
79- (سورة الحج، الآية: 11).
80- في الأصل لا توجد (من)، والصّواب ما أثبتّه.
81- (سورة الفرقان، الآية: 5).
82- خليل بنيان الحسون، مرجع مذكور، ص 43-44.

هذا ما أورده، فإن قيل: إنّ هذه النّصوص شواهد تحتمل توجيهات أخرى غير الحاليّة، وقديما قيل: إذا وقع الاحتمال بطل الاستدلال، قلت: إنّ احتمالها للحاليّة وحده يستدعي ذكرها ومناقشتها لو تمّت عملية الاستقراء التّامّ للنّصّ القرآنيّ، وإنْ كنت متيقنًا أنّهم إن فطنوا إليها سيواجهونها بمعول التّأويل الّذي لا يُبقي ولا يذر. إنّ من ينعم النّظر في المسألة يذهله الاستقراء النّاقص لآيات القرآن الكريم، قبل أن يذهله تناول الآية الكريمة بالتّأويلات البعيدة، والتّوجيهات المتكلّفة، فذلك أمر قد ألفناه من النّحويّين كثيرًا، أليس الأولى بمن يدرس (الحال) في العربيّة أن يبدأ بكتاب الله فيستقريه آية آية، ثمّ ينتقل إلى ما دونه من النّصوص الفصيحة، والنّماذج البليغة، ليحقّ له القول: إنّ القرآن الكريم كان المصدر الأوّل لدرسي وقواعدي؟!

وأغرب ما في هذه الأمثلة الاستقراء النّاقص لنصوص القرآن الكريم، إذ يحقّ للباحث الموضوعيّ أن يعجب، بل يذهل، حين يواجه هذه الظّاهرة، لما يأتي:

أ ـ جمع القرآن الكريم في مصحف واحد قبل ظهور الدّرس النّحويّ وقيامه سويًّا مكتملاً بمدّة طويلة. فإذا كان الاستقراء لكتاب مجموع بين دفّتين ناقصًا كيف يتأتّى للنّحويّين أن يدّعوا استقراءهم لكلام العرب، في أصقاعهم النّائية، وبواديهم المتناثرة، فيقول النّحويّ: (هذا لم يرد في كلام العرب)، وهذا (قليل)، وهذا (شاذّ)، وغيرها من الأحكام المتضمّنة دعوى الاستقراء الشّامل التامّ.

ب ـ إجماع الدّارسين على أنّ القرآن الكريم هو النّصّ الأفصح بين نصوص العربيّة، الّذي أعجز أرباب البيان. فإذا قصّروا في استقراء النّصّ الأفصح، فهم في سواه إمّا أكثر تقصيرًا، وإمّا أحرى باللوم، إذ تركوا الأفصح وشغلوا بما دونه فصاحة.

ت ـ قداسة النّصّ القرآنيّ بوصفه الوحي الإلهيّ، الّذي يدينون بالتصديق به؛ فلا شكّ في أنّ دارسي القرآن الكريم، ومستنبطي قواعد النّحو، كانوا من المسلمين حصرًا.

ث ـ تواتر النّصّ القرآنيّ، وعدم الخلاف في روايته، في حين نرى اختلافًا كثيرًا في رواية الشّواهد الأخرى ممّا يفوق الحصر، ويعرفه كلّ دارس للنّحو العربيّ.

الخاتمة ونتائج البحث

يسهل ويكثر الحديث عن المآخذ، وغالبًا ما يترك الحل جانبًا ويهمل، فما البديل من الدرس اللغوي القاصر عن دراسة القرآن الكريم؟ إنّه علم لسان القرآن الكريم، إنّه باختصار شديد: **يؤلّف القرآن الكريم منظومة يفسر بعضها بعضًا، قادرة قدرة تامّة على الإبانة عن نفسها، في تحقيق مقاصدها. ويترتّب على ما مرّ:**

الأوّل: كلّ ما في القرآن الكريم كلام في الذّروة من الدّقّة والإحكام، لذا كان مهيمنًا وحجّة على ما سواه، من كلّ العلوم، والنّظريّات، والقواعد، ومنها اللغويّة؛ فإنّ عارضه شيء منها أعيد النّظر في المعارِض.

الثّاني: خلود المعجزة القرآنيّة، وتفتّحها عن جديد باستمرار، يقتضي إبقاء باب الدّرس القرآنيّ مفتوحًا، إذ يكشف الإعجاز المتجدّد عن أسرار في لغة القرآن الكريم لم تكن معروفة من قبل، فينبغي لدارسه أن يعيش رغبة الاستكشاف، والبحث عن الجديد، وأن لا يستسلم لروح تقليد القديم لقدمه، بحجّة أنّهم سلف صالح؛ فصلاحهم، جزاهم الله عن القرآن خيرًا، لا يعني الجمود والتّحجّر على أقوالهم.

الثّالث: عروبة القرآن لا تعني خضوعه لقواعد العربيّة، بل تعني مرجعيّته لها، وهيمنته عليها، فإنّ جاء ما ظاهره مخالفًا لما زُعم أنّه من قواعدها، أعيد النّظر في استنباط القواعد، أو بُحث عن سرّ التّعبير الكامن وراء هذا التفرّد، فلا شك في أنّ وراء كلّ حرف وحركة في القرآن الكريم سرًّا ينبغي استكشافه، **فلا يؤوّل النّصّ القرآنيّ لموافقة قواعد اللغة.**

الرّابع: قدرة المنظومة القرآنيّة على الإعراب عن نفسها، تستدعي استنطاقها بكلّ الوسائل الممكنة، كجمع آيات الموضوع الواحد، وردّ بعضها إلى بعض، ومتابعة المفردة اللغويّة أينما وردت في القرآن الكريم، لاستجلاء خصوصيّة الاستعمال القرآنيّ، والسّعي للتحلّي بأقصى درجات الموضوعيّة، والتّزوّد من معين مدرسة القرآن الكريم.

الخامس: إذا استعصى تفسير ظاهرة، أو نصّ، أو واجه الدّارس أيّ مشكلة بحثيّة، قال: لا أعلم، وترك الباب مفتوحًا لدارسين آخرين، ولأجيال قادمة، فإنّ ذلك أفضل من القول في كلام الله بغير علم قاطع، أو حجّة بينة. فكلام الخالق لا يحيط بأسراره المخلوق، وسيبقى القرآن الكريم متقدّمًا على الزّمان مهمًا امتدّ، وعلى الحضارة مهما شمخت.

المراجع

القرآن الكريم، وحي الله تعالى إلى رسوله الكريم (ص).

الإستراباذي، رضيّ الدّين. **شرح الرّضيّ على الكافية**. تصحيح وتعليق: يوسف حسن عمر. طهران: مؤسّسة الصّادق، 1975.

الأنباريّ، أبو البركات عبد الرحمن. **الإغراب في جدل الإعراب**. تحقيق: سعيد الأفغانيّ. دمشق: مطبعة الجامعة السّوريّة، 1957.

ـــــــــــ. **لمع الأدلة**. تحقيق سعيد الأفغاني، د.د.ت 1982.

ـــــــــــ. **نزهة الألباء في طبقات الأدباء**. تحقيق: الدّكتور إبراهيم السامرائي. بغداد: مكتبة الأندلس، (د.د.ت).

الأندلسيّ، أبو بكر محمّد بن الحسن الزّبيديّ. **طبقات النّحويّين واللغويّين**. تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، 1973.

الأنصاري، أحمد مكي. **نظرية النحو القرآني (نشأتها وتطورها)**. جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية، 1984.

الأنصاري، أبو زيد سعيد ابن أوس. **النوادر في اللغة**. تحقيق ودراسة: محمّد عبد القادر أحمد. القاهرة: دار الشروق، 1981.

الثعالبي، أبو منصور. **يتيمة الدهر**. شرح وتحقيق: مفيد محمّد قمحية. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1983.

الجرجاني، عبد القاهر. **دلائل الإعجاز**. تعليق وشرح: محمّد عبد المنعم خفاجيّ. القاهرة: مكتبة القاهرة، 1969.

الجمحيّ، محمّد بن سلاّم. **طبقات فحول الشّعراء**. إعداد: اللجنة الجامعيّة لنشر التّراث العربيّ. بيروت: دار النّهضة العربيّة، 1968.

ابن جني، أبو الفتح عثمان. **الخصائص**. تحقيق: محمّد علي النجّار.القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب؛ بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة؛ 1990.

الجواري، أحمد عبد الستار. **نحو القرآن**. بغداد: مطبعة المجمع العلمي العراقي، 1974.

الحسون، خليل بنيان. **النحويون والقرآن**. عمان: مكتبة الرسالة الحديثة، 2002.

الحلوانيّ، محمّد خير. **الخلاف النّحويّ بين البصريّين والكوفيّين وكتاب الإنصاف**. حلب: دار القلم العربيّ، 1974.

حمّادي، محمّد ضاري. **الحديث النّبويّ الشّريف وأثره في الدّراسات اللغويّة والنّحويّة**. بغداد: اللجنة الوطنيّة للاحتفال بمطلع القرن الخامس عشر الهجريّ، 1982.

دمشقيّة، عفيف. **المنطلقات التّأسيسيّة والفنيّة إلى النّحو العربيّ**. بيروت: معهد الإنماء العربيّ، 1978.

الرازي، محمد بن أبي بكر. **التفسير الكبير**. الجزء 9، الطبعة الثالثة، بلا محقّق ولا مطبعة، د.د.ت.

الزّجاجيّ، أبو القاسم عبد الرّحمن بن إسحاق. **الإيضاح في علل النّحو**. تحقيق: مازن المبارك. عمان: دار النّفائس، 1979.

سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر. **الكتاب**. تحقيق وشرح: عبد السّلام محمّد هارون. بيروت: عالم الكتب، 1983.

السّيوطيّ، جلال الدّين. **الاقتراح في علم أصول النّحو**. تحقيق: أحمد محمّد قاسم. القاهرة: مطبعة السّعادة، 1976.

ـــــــــــ. **المزهر في علوم اللغة وآدابها**. الجزء الأول. شرح وتعليق: محمّد جاد المولى بيك وآخرون. بيروت: المكتبة العصرية، 1992.

الشّيرازيّ، صدر الدّين محمّد بن إبراهيم. **مفاتح الغيب**. تعليقات: عليّ النّوريّ، قدم له: محمّد خواجديّ، واعتنى به: فائز محمّد خليل اللبون. بيروت: مؤسّسة التّاريخ العربيّ، 2003.

عضيمة، محمّد عبد الخالق. **دراسات لأسلوب القرآن الكريم**. القاهرة: دار الحديث، 2004.

الفرّاء، أبو زكريّا يحيى بن زياد. **معاني القرآن**. تحقيق: أحمد يوسف نجاتيّ، ومحمّد عليّ النّجّار. القاهرة: مطبعة الكتب المصريّة، 1955.

الفراهيديّ، الخليل بن أحمد. **العين**. تحقيق: مهديّ المخزوميّ، وإبراهيم السّامرائيّ. الرياض: مؤسّسة دار الهجرة، 1409هـ.

القرطبيّ، ابن مضاء. **الرّدّ على النّحاة**. حقّقه ونشره: شوقي ضيف. القاهرة: دار الفكر العربيّ، 1947.

القيسي، نوري حمّودي، وآخرون. **تاريخ الأدب العربيّ قبل الإسلام**. الموصل: مطبعة التّعليم العالي، 1989.

المبارك، مازن. **النحو العربيّ (العلة النحوية نشأتها وتطورها)**. دمشق: المكتبة الحديثة، 1965.

المبّرد أبو العباس محمّد بن يزيد. **الفاضل**. تحقيق: عبد العزيز الميمنيّ. القاهرة: دار الكتب، 1956.

ـــــــــــ. **المقتضب**. تحقيق: محمّد عبد الخالق عضيمة. بيروت: عالم الكتب، (د.د.ت).

المخزوميّ، مهديّ. **في النّحو العربيّ نقد وتوجيه**. بيروت: منشورات المكتبة العصريّة، 1964.

النّحويّ، يعيش بن عليّ بن يعيش. **شرح المفصّل**. بيروت: عالم الكتب، القاهرة: مكتبة المتنبي، (د.د.ت).

الهمداني، ابن عقيل. **شرح ابن عقيل**. القاهرة: المكتبة التّجاريّة الكبرى، 1964.

هنادي، محمّد عبد القادر. **ظاهرة التّأويل في إعراب القرآن الكريم**. مكّة المكرّمة: مكتبة الطّالب الجامعيّ، 1988.

OPEN ACCESS

Submitted: 13 January 2019
Accepted: 26 February 2019

ملف العدد: النص القرآني واللغة العربية

خلل تقديم اللسان العربي على اللسان القرآني وأثره في بناء المصطلحات والمفاهيم القرآنية

عبد الفتاح الزويني
أستاذ أكاديمية التربية وتكوين الأطر، المملكة المغربية
ezzouinialfatihi55@gmail.com

ملخص

تناقش هذه الدراسة مجموعة من الإشكاليات المتعلقة بعلم بيان اللسان القرآني من خلال تعامل المفسر مع النص القرآني، إذ كيف يمكن التوفيق بين اللسان العربي الذي يحمل رُؤْيَةَ المفسر، وبين الرؤية القرآنية المودعة في كلماته وآياته وسوره؟ وهل يصلح المنهج اللساني في إقامة المصطلحات والمفاهيم القرآنية بمعزل عن السياق الذي استعمل فيه اللسان القرآني مصطلحاته ومفاهيمه؟ وكيف يمكن إقامة المفاهيم القرآنية دون توجيه دلالات اللسان القرآني المطلقة، تقديمًا وتغليبًا للسان العربي النسبي، في حفاظ تام على خصوصية عالمية اللسان القرآني وشموليته التي تتخطى حدود الزمان والمكان والإنسان؟

الكلمات المفتاحية: مفاهيم متكاملة، التفسير اللغوي، الوحدة البنائية، حاكمية اللغة، المنهج اللساني

للاقتباس: الزويني ع.، «خلل تقديم اللسان العربي على اللسان القرآني وأثره في بناء المصطلحات والمفاهيم القرآنية»، مجلة تجسير، المجلد الأوّل، العدد الأوّل، 2019

https://doi.org/10.29117/tis.2019.0008

© 2019، الزويني، الجهة المرخص لها: دار نشر جامعة قطر. تم نشر هذه المقالة البحثية بواسطة الوصول الحر ووفقًا لشروط Creative Commons Attribution license CC BY 4.0. هذه الرخصة تتيح حرية إعادة التوزيع، التعديل، التغيير، والاشتقاق من العمل، سواء أكان ذلك لأغراض تجارية أو غير تجارية، طالما ينسب العمل الأصلي للمؤلفين.

OPEN ACCESS

Submitted: 13 January 2019
Accepted: 26 February 2019

The Fallacy of Prioritizing the Arabic Language over Quranic Language and its Impact on the Conceptualization of Quranic Terms and Concepts

Abdelfettah Ezzouini
Professor at the Education and Training Academy, Kingdom of Morocco
ezzouinialfatihi55@gmail.com

Abstract

This study aims to discuss a number of significant problems related to the linguistic revelation of the Quran based on the interpretation of Quranic texts. It also aims to identify how the Arabic language can be reconciled with the Quranic vision and the terms and verses of the Quranic text. Does the linguistic approach fit in the establishment of the Quranic terms and concepts separately from the context of the Quranic language, terminology and concepts? How can the Quranic concepts be established without providing the utter Quanic connotations of the language to the Arabic language in order to preserve the universality of the Quranic language and its comprehensiveness that transcends the limits of time, place and human being?

Keywords: Integrated concepts; Language interpretation; Structural unit; Language governance; Linguistic approach

للاقتباس: الزويني ع.، «خلل تقديم اللسان العربي على اللسان القرآني وأثره في بناء المصطلحات والمفاهيم القرآنية»، مجلة تجسير، المجلد الأوّل، العدد الأوّل، 2019

https://doi.org/10.29117/tis.2019.0008

© 2019، الزويني، الجهة المرخص لها: دار نشر جامعة قطر. تم نشر هذه المقالة البحثية بواسطة الوصول الحر ووفقًا لشروط Creative Commons Attribution license CC BY 4.0. هذه الرخصة تتيح حرية إعادة التوزيع، التعديل، التغيير، والاشتقاق من العمل، سواء أكان ذلك لأغراض تجارية أو غير تجارية، طالما ينسب العمل الأصلي للمؤلفين.

مقدمة

من أهم مظاهر إعجاز اللسان القرآني تلك الثورة الكبرى التي أحدثتها مصطلحاتُه ومفاهيمُه، إذ اختيرت اختيارًا خاصًا، واستعملت استعمالًا جديدًا لم يعهده اللسان العربي، فأحدثت ظاهرة لغوية فريدة في تاريخ اللغات البشرية، ارتقى اللسان القرآني – من خلالها – باللسان العربي فكان خطابه للعالمين في أعلى مراتب البيان، جدد في اللسانيات العربية كل شيء تقريبًا (المصطلحات، المفاهيم، الأساليب، السياقات، الجمل، التعبيرات، الصور، القواعد، المآلات...)؛ وبهذا تكون اللغة العربية قد مرت بطفرة لغوية مباغتة من المرحلة اللسانية العربية إلى لسان قرآني منظم معجز فنيا، قادر على نقل فكرة الثقافة الجديدة والحضارة الوليدة للناس أجمعين.

وفي هذا السياق تبرز إشكالية بالغة الأهمية تتعلق بعلم بيان اللسان القرآني من خلال تعامل المفسر مع النص القرآني؛ إذ كيف يمكن التوفيق بين اللسان العربي الذي يحمل رُؤْيَةَ المفسر، وبين الرؤية القرآنية المودعة في كلماته وآياته وسوره؟ وهل يمكن الاعتماد على معجم اللسان العربي فقط في تفسير مفردات اللسان القرآني؟ إلى أي حد يصلح المنهج اللساني في إقامة المصطلحات والمفاهيم القرآنية بمعزل عن السياق الذي استعمل فيه اللسان القرآني مصطلحاتِه ومفاهيمَه؟ وكيف نفهم تجليات اللسان القرآني بدون أن نفهم ما يتعلق بها من أسباب وسياقات متعددة؟ وكيف يمكن إقامة المفاهيم القرآنية دون توجيه دلالات اللسان القرآني المطلقة، تقديمًا وتغليبًا للسان العربي النسبي، في حفاظ تام على خصوصية عالمية اللسان القرآني وشموليته التي تتخطى حدود الزمان والمكان والإنسان؟

ومن هذا المنظور، فلهذه الدراسة الموسومة بـ «خلل تقديم اللسان العربي على اللسان القرآني وأثره في بناء المصطلحات والمفاهيم القرآنية» أهمية كبرى في تبيان تجليات الخلل في بناء المصطلحات والمفاهيم القرآنية عند تقديم أو تغليب اللسان العربي على اللسان القرآني من جهة، والوقوف على آثارها وتداعياتها المنهجية في إقامة المفاهيم والمصطلحات القرآنية من جهة ثانية. وحول سابقة البحث، فبعد بذل الجهد فيه والمطالعة لم أهتد إلى دراسة شاملة تتناول هذا الموضوع من حيث خلل تقديم اللسان العربي على اللسان القرآني وأثره في بناء المصطلحات والمفاهيم القرآنية. غير أنه لا بد من الإشارة هنا إلى وجود بعض الدراسات والبحوث القيّمة ذات الصلة بالموضوع، وسأقدم عرضًا موجزًا لبعضها بهدف الاستفادة منها في تحديد مسار الدراسة وبناء منهجيتها، وذلك حسب تاريخ نشرها بدءًا بالأقدم كما يلي:

هناك العديد من المؤلفات التراثية المتعلقة ببيان معاني القرآن الكريم، تعددت مشاربها وأصنافها، وسنفرد بعضها بالتحليل والمناقشة في هذا البحث، وتشمل: مصنفات «معاني القرآن» التي اشتهر فيها: الفراء (ت 207 هـ)، الأخفش (ت 215 هـ)، الزجاج (ت 311 هـ)، ومصنفات «إعراب القرآن» لأبي جعفر النحاس (ت 338 هـ)، ابن خالويه (ت 370 هـ)، مكي بن أبي طالب (ت 437 هـ)، الخطيب التبريزي (ت 502 هـ)، ومصنفات «غريب القرآن»، ولعل أول من ألف في هذا الصّنف الصّحابي الجليل عبدالله بن عباس (رضي الله عنهما) (ت 68 هـ)، ثم تبعه ابن قتيبة (ت 276 هـ)، محمد بن عزيز السجستاني (ت 330 هـ)، وابن الجوزي (ت 597 هـ)، وأبو حيان النحوي (ت 745 هـ).

والملحظ العام حول هذه المؤلفات أنها كانت – عمومًا – من نتاج علماء البصرة والكوفة موطني الصناعة النحوية، ومعلوم ما كان بينهما من خلاف وتنافس علمي في هذا المجال الذي لا يبعُد أن يكون قد انتقل إلى البحث اللغوي، فإذا تأملت مجمل المصنفات السابقة التي أُدخل فيها إعراب القرآن، فإنك تكاد تجزم بأن البحث النحوي هو الأصل في هذه الكتب، وأن البحث اللغوي تابع له، ويدل على ذلك: كثرة البحوث والمناقشات النحوية؛ ويستنبط من هذا أن هؤلاء العلماء كأنهم أرادوا بالتأليف في «معاني القرآن» إبراز مذهبهم النحوي الذي ينتمون إليه، وليس بيان اللسان القرآني، فإنه لو جُرِّدَ ما يتعلق بالتفسير في هذه الكتب، فإنها لا تعدو أن تكون كتابًا في غريب القرآن. دون أن ننسى التفاسير اللغوية كجامع البيان عن تأويل آي القرآن للطبري (ت: 310)، والجامع لعلم القرآن للرماني (ت: 382)، والمحرر الوجيز لابن عطية (ت:

542)، وغيرها من التفاسير. غير أنها هي الأخرى لم تسلم من سطوة النزعة النحوية، وطغيان حاكمية اللسان العربي عمومًا أثناء البناء المفاهيمي للمفردات القرآنية.

أما المؤلفات والدراسات المعاصرة المتعلقة بموضوع الدراسة، فنجد:

أولًا: دراسة الدكتور الطيار، مساعد بن سليمان بن ناصر، بعنوان: «التفسير اللغوي للقرآن الكريم»، فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض/السعودية، 1421هـ. حاول المؤلف جاهدًا من خلالها أن يلملم أطراف موضوع التفسير اللغوي، عبر بحث عدة مسائل، وقد استلب منه أطرافًا رأى أنها جديرة بالبحث والتحرير، وقد خلُص إلى أن اللغة ليست المصدر الوحيد الذي يمكن لمن أحكمه أن يفسر القرآن، إذ لا بد للمفسر من معرفة مصادر أخرى يعتمد عليها في تفسيره، فرأى أن يضع لذلك قواعد ضابطة للتفسير اللغوي نذكر منها: أن كل تفسير لغوي وارد عن السلف يحكم بعربيته، وهو مقدم على قول اللغويين، لا يصح اعتماد اللغة وحدها دون غيرها من المصادر التفسيرية.

ثانيًا: دراسة الدكتور طه جابر العلواني بعنوان «اللسان القرآني ومستقبل الأمة القطب»، والتي أشار فيها المؤلف– بنفس علمي فريد – إلى حاجة الأمة لبناء «قاموس قرآني مفاهيمي» يُعتمد فيه على القرآن المجيد أساسًا، وتُجعل لغات العرب فيه مراجع ساندة ومعضدة لا حاكمة، وتكون الحاكمية في ذلك للقرآن المجيد على كل ما عداه من شعر العرب ونثرهم، وسجعهم وسائر فنون كلامهم[1].

ثالثًا: دراسة الدكتور راتب بن عبد الوهاب بن محمد السمان، بعنوان «إحياء لسان القرآن مقدمة إلى كتاب لسان القرآن»، طبعة 2009م. والتي حاول المؤلف من خلالها كشف الألفاظ الأصول لجميع ألفاظ القرآن الكريم، وبيان المعنى الوحيد لها، كما تطرق إلى ظاهرة الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، وخلص إلى إعادة بناء ميزان صرفي واشتقاقي خاص بالمفردات القرآنية.

أما من حيث الاستفادة والإضافة، فتتعلق – في العمق– بدحض نظرية تغليب اللسان العربي على اللسان القرآني في بناء المصطلحات والمفاهيم القرآنية، وذلك بإبراز المخالفات النظرية والمنهجية في تقديم اللسان العربي على اللسان القرآني والآثار المترتبة على ذلك، والمرتبطة بحَجْبِ المعاني العظيمة والمطلقة التي يحملها اللسان القرآني، وإضعاف التطور الدلالي لألفاظه، وإهدار مقاصده الشرعية، واستبعاد حاكميته. وأما منهج البحث، فهو منهج وصفي يقوم على استعراض النصوص وتحليلها سعيًا للوصول إلى نتائج صحيحة اعتمادًا على أدلّة نقلية وعقلية – بعد طرح بعض المقدمات – مع توضيح بعض المصطلحات ومناقشة الآراء المطروحة في هذا الصدد، باعتبار أن المنهج الوصفي يقوم على استقراء المادة العلمية، التي تحكم إشكالًا ما أو قضية ما وعرضها عرضًا، مرتبًا ترتيبًا منهجيًا[2].

بالمزاوجة كذلك مع المنهج الاستقرائي-الاستقصائي أو المنهج التوثيقي في محاولة لاستقراء مختلف الآراء الواردة حول إشكالية تقديم أو تغليب اللسان العربي على اللسان القرآني، باعتبار أن المنهج التوثيقي يُعنى به: «جمع أطراف أو أجزاء جسم علمي ما، متناثرة في أحشاء التراث، وإعادة تركيبها تركيبا علميا متناسقا»[3]. وبناء عليه، حاولت أن أنضد مضامين هذه الورقة البحثية وأرتبها حتى تكون كُلاًّ متسقًا للوفاء بالغرض، من خلال مقدمة ومبحثين من أربعة مطالب متضمنة لأمثلة موضحة، وخاتمة أُضَمِّنُ فيها أهم النتائج والتوصيات حسب خطة العمل التالية:

1- طه جابر العلواني، **لسان القرآن ومستقبل الأمة القطب** (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006)، ص 77.

2- المرجع نفسه، ص 67.

3- فريد الأنصاري، **أبجديات البحث العلمي في العلوم الشرعية** (الدار البيضاء: منشورات الفرقان، 1997)، ص 75.

المبحث الأول: تغليب اللسان العربي على اللسان القرآني في بناء المصطلحات والمفاهيم القرآنية: التجليات والتداعيات
المطلب الأول: خِلَالٌ ومخالفاتٌ نظريةٌ في تقديم اللسان العربي على اللسان القرآني
أولًا: مخالفة قاعدة «الحقيقة الشرعية مقدمة على الحقيقة اللغوية»
ثانيًا: مخالفة تراتبية المنهج السديد في تفسير الكتاب المجيد
المطلب الثاني: خِلَالٌ ومخالفات منهجية في تقديم اللسان العربي على اللسان القرآني
أولًا: مخالفة أسباب النزول المرتبطة بلسانيات الخطاب الشرعي
ثانيًا: مخالفة السلف في بيان اللسان القرآني
المبحث الثاني: آثار خلل تقديم اللسان العربي على اللسان القرآني في بناء المصطلحات والمفاهيم القرآنية
المطلب الأول: أثر التغليب اللغوي في حَجْبِ المعاني العظيمة والمطلقة التي يحملها اللسان القرآني
المطلب الثاني: أثر تغليب اللسان العربي في كبح التحول الدلالي لألفاظ اللسان القرآني
المطلب الثالث: أثر تقديم المنهج اللغوي على اللسان القرآني في إهدار المقاصد الشرعية
المطلب الرابع: أثر تقديم اللسان العربي في استبعاد حاكمية اللسان القرآني
خاتمة: أُضَمِّنُها أهم التوصيات والمقترحات

المبحث الأول: تغليب اللسان العربي على اللسان القرآني في بناء المصطلحات والمفاهيم القرآنية: التجليات والتداعيات

يروم هذا المبحث بيان أن اللسان العربي رغم أنه من أهم مصادر التفسير إلا أنه لا يستقل الاعتماد عليه دون المصادر الأخرى بفهم القرآن، وأنه يوقع في الغلط، لأن التفسير السديد للكتاب المجيد قد يكون من جهة هذه المصادر، أو تكون هذه المصادر محددة للمعنى اللغوي المحتمل عند تعدد وجوه التفسير، وتغليب التفسير اللغوي على اللسان القرآني يوقع صناعة التفسير في مخالفات وخِلَالٍ (جمع خَلل) نظرية ومنهجية؛ نتطرق بالشرح والتوضيح لأهمها في مطلبين أساسين:

المطلب الأول: خِلَالٌ ومخالفات نظرية في تقديم اللسان العربي على اللسان القرآني

أولًا- مخالفة قاعدة «الحقيقة الشرعية مقدمة على الحقيقة اللغوية[4]»

جاء الشرع بمصطلحات ومفاهيم جديدة على اللسان العربي، وإن كان أصلها لا يزال باقيًا في المصطلح، وإنما زاد الشرع عليه بعض الضوابط، فخرج بذلك عن كونه حقيقة لغوية إلى كونه مصطلحًا شرعيًا موسومًا بـ «الحقيقة الشرعية»، ونشأ عن ذلك إشكالية: فيما لو تجاذب اللفظَ الحقيقةُ اللغوية والحقيقةُ الشرعية، أيهما يقدم؟

وكانت القاعدة: «الحقيقة الشرعية مقدمة على الحقيقة اللغوية، لأن الشارع معني ببيانها لا ببيان اللغات». والمقصود أن الأصل في ما جاء من الأسماء الشرعية في اللسان القرآني، أن يفسر على مصطلح الشرع، وإن فسر على اللغة فقط، كان في ذلك قصور وإخراج للفظ عن مفهومه الشرعي[5]. فـ «لسان القرآن» يُخرج اللفظ عن كونه مجرد لفظ، لأنه يحمّل اللفظ طاقات دلالية لم يعهدها أحد في تلك الألفاظ قبل نطق القرآن بها، فهو يفرغها ويملؤها، ويمنحها معاني ودلالات جديدة تمامًا[6]. ومن الأمثلة البارزة في تبيان إشكالية تقديم أو تغليب اللسان العربي على اللسان القرآني، وأثر ذلك في بناء المصطلحات والمفاهيم القرآنية بل الخطورة في تحريف مرادها وتحريف الكثير من مدلولاتها الشرعية: مفهوم الإيمان

4- نجم الدين الطوفي، شرح مختصر الروضة، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي (دمشق: مؤسسة الرسالة، 1987)، ص 209.
5- وقد ألف في هذا الموضوع بعض علماء اللغة: كابن قتيبة (ت 246 هـ) في أول كتابه: «غريب القرآن»، وأبي حاتم الرازي (ت 322 هـ)، في كتابه: «الزِّينة في الكلمات الإسلامية»، وابن فارس (ت 395 هـ) في كتابه: «الصَّاحبي في فقه اللغة»، كما كتب فيه علماء أصول الفقه والعقائد تحت مسمى: (الحقيقة الشرعية)، أنظر: المرجع نفسه، ص 634.
6- طه العلواني، مرجع مذكور، ص 17.

ومفهوم الولاء والبراء.

فالإيمان في المصطلح الشرعي يشمل: التصديق بالقلب، والقول باللسان، والعمل بالجوارح، وهو يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية[7]، وبتتبع توجيهات اللسان القرآني بخصوص مفردة الإيمان؛ نخلُص إلى أنه مطلوب التحقيق للنجاة الأخروية؛ وهو شيء زائد على التصديق في لسان القرآن، كقوله تعالى حكاية عن المشركين: ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾[الأنعام: 33]، وجعل البراءة من الشرك شرط الدخول الجنة؛ كما في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾[الأنعام: 82].

وبتغليب اللسان العربي، قال قوم: هو التصديق، وبنوا على ذلك: أن ما في القلب من الإيمان ليس إلا التصديق فقط، دون أعمال الجوارح، وأن الإيمان الذي في القلب يكون تامًا بدون شيء من الأعمال وكافيا لدخول الجنة، وأنكروا كذلك أن يكون في الإيمان ذاته زيادة، كما في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا﴾ [آل عمران: 173]؛ لأنه عندهم هو التصديق فقط، وهو شيء واحد، لا يتصور فيه الزيادة، وجعلوها زيادة في متعلقاته، وليس في ذاته[8]. وهذا التغليب اللغوي تحريف خطير لمدلول الإيمان في اللسان القرآني، وقصور في فهم مضامينه القرآنية حين القول بأن مجرد التصديق كاف للنجاة الأخروية، ومخالف لما نبه إليه النبي ﷺ في كثير من الأحيان كقول: «وَالفَرْجُ يُصَدِّقُ ذَلِكَ كُلَّهُ وَيُكَذِّبُهُ»[9].

ولقد تطرق ابن تيمية (ت 728 هـ) بتفصيل دقيق لإشكالية مفهوم الإيمان بين اللسان العربي واللسان القرآني في رده على من زعم أن الإيمان هو التصديق بالقلب فقط، وخص ذلك بكتاب سماه «كتاب الإيمان». حيث يقول في الوجه العاشر من رده على تغليب اللسان العربي في تفسير مفهوم الإيمان : «إنه لو فرض أن الإيمان في اللغة التصديق، فمعلوم أن الإيمان ليس هو التصديق بكل شيء، بل بشيء مخصوص، وهو ما أخبر به الرسول ﷺ، وحينئذ فيكون الإيمان في كلام الشارع أخص من الإيمان في اللغة، ومعلوم أن الخاص ينضم إليه قيود لا توجد في جميع العام»[10].

ويضيف في الوجه الثاني عشر من رده على تغليب اللسان العربي بحجة أن الشارع خاطب الناس بلغة العرب: «فإنما خاطبهم بلغتهم المعروفة، وقد جرى عرفهم أن الاسم يكون مطلقًا وعامًا، ثم يدخل فيه قيد أخص من معناه؛ فبتقدير أن يكون في لغتهم التصديق، فإنه قد يبين أني لا أكتفي بتصديق القلب واللسان، فضلًا عن تصديق القلب وحده، بل لا بد أن يعمل بموجب ذلك التصديق، كما في قوله تعالى:﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا﴾ [الحجرات: 15]، ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [الأنفال: 2]»[11]. ومن الأمثلة الجديرة بالدراسة كذلك في هذا السياق؛ مفهوم الولاء والبراء[12]؛ فبتتبع هذا المصطلح في لسان العرب نجده يتضمن أربع دلالات متقاربة تتجسد في القرب والقرابة والصداقة والمحبة[13].

7- تقي الدين ابن تيمية، **كتاب الإيمان** (عمان: المكتب الإسلامي، 1996)، ص 162.
وتقي الدين ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، الجزء 7 (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1995)، ص 672.

8- أبو محمد ابن عطية، **المحرر الوجيز**، الجزء 3 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1422 هـ)، ص 424.

9- رواه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة، **كتاب القدر**، باب ﴿وَحَرَامٌ عَلَى قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لاَ يَرْجِعُونَ﴾[الأنبياء: 95] [ح 6612، الجزء 8، ص 125].

10- ابن تيمية، كتاب الإيمان، مرجع مذكور، ص 105.

11- المرجع نفسه، ص 106.

12- يقصد بمفهوم الولاء والبراء محبة ونصرة الله تعالى ورسوله ﷺ والمؤمنين ومحبة كل عمل يحبه الله تعالى ورسوله ﷺ، وبغض ومعاداة كل من حاد الله تعالى ورسوله ﷺ، وبغض كل عمل لا يحبه الله ورسوله ﷺ وفق الشريعة؛ عصام بن عبد الله السناني، حقيقة الولاء والبراء (الكويت: مكتبة الإمام الذهبي، 2008)، ص 44.

13- ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام محمد هارون (دمشق: دار الفكر، 1979)، ص 1104.

أما البراء؛ فهو من التباعد والتنزه والمزايلة، قال ابن الأعرابي: «بَرِئَ إذا تَخَلَّصَ، وبَرِئَ إذا تَنَزَّهَ وتباعَدَ»[14]. يقول ابن فارس: «التَّبَاعُدُ مِنَ الشَّيْءِ وَمُزَايَلَتُهُ»[15]. وعلى هذا يتبين أن الولاء هو القرب وما يدخل ضمنه من مظاهر المحبة والنصرة والإعانة، والبراء هو البعد وما يدخل ضمنه من مظاهر البغض والمجانبة والمعاداة. فلو تم تفسير العديد من نصوص الوحي بتغليب اللسان العربي أو في معزل عن مراد اللسان القرآني، سيوقع الأمة أفرادا وجماعات في أخطار محدقة وخطيرة، تزداد خطورة كلما غُلِّبَ في فهم مناطات الولاء والبراء التفسيرُ الحرفي للنص النقلي، حيث يصير الحوار والهدنة مع الآخر مولاة مُكَفِّرة.

ولذلك نجد الجماعات الغالية تتخذ مثل هذه الفهوم الخاطئة كسبب وذريعة للتكفير وجواز قتل المعاهدين والمستأمنين في بلاد المسلمين من منطلق «البراء اللغوي المطلق»، فكان ذلك مطيةً لتشويه صورة الإسلام النقية التي بُنيت على السلم والبر والرحمة والتسامح، فنبذوا عَقْدَ الاتفاقيات والأحلاف والمعاهدات، وقرروا بطلانها جملة وتفصيلا؛ وأسسوا رأيهم على أنها تخالف نصوص الولاء والبراء العامة، وأنها تنازل صريح عن العقيدة، وضعف براء مع الكفار. فكم من مفاهيم خاطئة أنتجت تطبيقات باطلة ومنحرفة، حتى أصبح يرمى الإسلام وأهله بالغدر والخيانة وعدم التزام العهود والمواثيق الدولية ذات الطابع السلمي والإنساني؛ وهذه المفاهيم الخاطئة تردها نصوص اللسان القرآني في نسقها العام وتكذبها نصوص المدونة الحديثية الصحيحة والشواهد التاريخية لسيرة الرسول ﷺ.

ثانيًا- مخالفة تراتبية المنهج السديد في تفسير الكتاب المجيد

يروم هذا المطلب القول بأن تقديمَ اللسان العربي أو تغليبَه على اللسان القرآني هو منهج مخالفٌ لتراتبية المنهج السديد في تفسير الكتاب المجيد التي تنطلق من اللسان القرآني، بتفسير القرآن بالقرآن، مرورًا بالسنة، وأقوال الصحابة، والتابعين، وأئمة التفسير، وصولًا للسان العربي. يزخر تراثنا الإسلامي بالعديد من العلماء الأماجد الذين حاولوا سبر أغوار اللسان القرآني، فتجدهم لا يجعلون اللسان العربي مركبًا وحيدًا للاجتهاد في تفسير اللسان القرآني، ولم يجعلوا منه وسيلة لنبذ الروافد الأخرى الضرورية لفهم القرآن؛ كالسنّة والسيرة ومرويات الصحابة والإجماع وغيرها. منهم من صنّف في «غريب القرآن»، ومنهم من صنّف في «إعراب القرآن»، ومنهم من صنّف في «معاني القرآن» وغيرها من العلوم.

لعلمهم الأكيد بأن أطروحة تغليب اللسان العربي في تفسير اللسان القرآني تهدف بالأساس إلى تمييع النصّ القرآني وجعله طيّعا في أيدي أصحاب هذا الطرح، يذهبون به كل مذهب، ويضعونه على أي معنى يريدون، بلجوء البعض إلى المعنى اللغوي للكلمات، لعلمهم بأنّ لسان العرب واسع، تجدُ للكلمة الواحدة فيه العديد من المعاني والاستعمالات، ويُعينهم على ذلك الطبيعة الاشتقاقية للّغة العربية، حيث يمكن بالنزول إلى الجذر للأسفل، ثم العودة للأعلى باتجاه آخر للعثورُ على معانٍ جديدة وإلصاقها باللفظ الوارد في النصّ القرآني، ومن ثم الخروج بتفسير جديد تمامًا للنصّ، مما يؤدي إلى تحريفه!
ومن الأمثلة التي تظهر مبادرة الرسول ﷺ لدفع التوهم الذي قد يحصل لدى صحابته من تقديم اللسان العربي على اللسان القرآني:

- تفسيره معنى الوسط في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: 143]، قال ﷺ: (والوسط: العدل)[16].
- تفسيره الخيط الأبيض والأسود في قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ [البقرة: 187]، عندما أشكل على عدي بن حاتم، ففسره ﷺ بأنه بياض النهار وسواد الليل[17].

14- محمد بن مكرمابن منظور، **لسان العرب**، الجزء الأول (بيروت: دار صادر، 1414 هـ)، ص 33.
15- ابن فارس، مرجع مذكور، ص 236.
16- رواه البخاري في صحيحه عن أبي سعيد، **كتاب أحاديث الأنبياء**، باب قوله:﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ أَنْ أَنْذِرْ قَوْمَكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[نوح: 1]، [ح 3339، الجزء 4، ص 134].
17- رواه البخاري في صحيحه عن عدي، **كتاب الصوم**، باب قوله: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الفَجْرِ﴾[البقرة: 187].[ح 4509، الجزء 6، ص 26].

ـ تفسيره الظلم في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آَمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾[الأنعام: 82]، حيث قال الصحابة: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَيُّنَا لاَ يَظْلِمُ نَفْسَهُ؟
قَالَ: لَيْسَ كَمَا تَقُولُونَ ﴿لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾: بِشِرْكٍ، أَوَلَمْ تَسْمَعُوا إِلَى قَوْلِ لُقْمَانَ لِابْنِهِ: ﴿يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾[لقمان: 13][18].
وفي معرض رد الدكتور بن ناصر الطيار عن سؤال: هل ورد عن النبي تفسير لغوي؟
يصرح: «لقد استقرأت التفسير النبوي للقرآن الكريم، ووجدته أنه لم يفسر للصحابة من ألفاظ القرآن إلا ما احتاجوا إليه، وهو قليل»[19].

وفي ذلك إشارة إلى أن مفردات القرآن قابلة للتطور أو التحول الدلالي ضمن دائرة تجليات اللسان القرآني تروم تحقيق الشهود الحضاري، وتستوعب حدود المكان والزمان، والإنسان والعمران، لذلك ظل اللسان القرآني محورًا لكثير من الدراسات منذ اللحظة الأولى لنزوله، وعلى الرغم من تنوع هذه الدراسات وتعددها، وما بذله العلماء فيها من جهود مضنية للإحاطة بالكثير من جوانبه، فقد بقيت هذه الجهود قاصرة، شاهدة بذاتها على أن اللسان القرآني يجاوز كل طاقات النفس البشرية. وعلى الرغم من توالي الأحقاب والسنين، وتنوع الأعمال المعجميّة التي أُلِّفت حول القرآن الكريم وقراءاته عمومًا، فقد بقي المجال مفتوحًا لأعمال معجمية أخرى تضاف إلى الأعمال المعجمية السابقة، وتسد فراغًا لا تسده هي مجتمعة أو متفرقة[20].

يقول ابن عاشور في مقدمة تفسيره التحرير والتنوير بخصوص التطور الدلالي للسان القرآني من منطلق أن القرآن لا تنقضي عجائبه: «ولولا ذلك لكان تفسير القرآن مختصرًا في ورقات قليلة، ثم لو كان التفسير مقصورًا على بيان معاني مفردات القرآن من جهة العربية لكان التفسير نزرا»[21]. ومن الأمثلة المعاصرة في تقديم اللسان العربي عن اللسان القرآني بدون احترام التراتبية المعروفة عند أهل صناعة التفسير، تفسير الدكتور محمد شحرور لقوله تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآَبِ﴾ [آل عمران: 14]

حيث انتقى من بين الشروحات المتعلقة بالنساء المعنى اللغوي الصرف المتضمن في النسيء بمعنى التأخير، يقول: «ومن هنا جاءت كلمة النساء على أنها المتأخرات، ويمكن إطلاق هذا المصطلح على كل شيء جاء متأخرًا». ويضيف في نفس السياق: «وهنا يظهر معنى النساء في آية الشهوات، والتي تعتبر الشهوة رقم واحد، والتي يشتهيها كل الناس؛ وهي المتأخرات من المتاع «الأشياء»، أي ما نسيء منها أو نقول عنه في المصطلح الحديث «الموضة»، فالإنسان يشتهي آخر موضة في اللباس وفي السيارات وفي الأثاث والستائر وفي البيوت، فنرى أن هذه الشهوة الموجودة عند الإنسان في الأرض قاطبة والإنسان يشتهي المتأخر «الجديد» من الأشياء كلها، فالأشياء عام 1986 جاءت متأخرة عن الأشياء المنتجة عام 1985، فكل الأشياء المتجددة أي جاءت متأخرة، نَسِئَتْ عما قبلها؛ جملها القرآن بمصطلح واحد هو النساء»[22].

18- رواه البخاري في صحيحه عن عبد الله بن عمر (رضي الله عنهما)، **كتاب تفسير القرآن الكريم**، بَابُ ﴿وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: 82]،[ح 4629، الجزء 6،ص 56].
19- بن ناصر الطيار، مرجع مذكور، ص 65.
20- أحمد مختار عبد الحميد عمر، **المعجم الموسوعي لألفاظ القرآن الكريم وقراءاته** (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، د.ت)، ص 1.
21- الطاهر ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، الجزء الأول (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984)، ص 28.
22- محمد شحرور، الكتاب والقرآن، سلسلة دراسات معاصرة (دمشق: دار الأهالي قراءة معاصرة، د.ت)، ص 643.

وعلته في ذلك اتساق هذا المعنى مع سياق الآية التي تتحدث عن «متاع الدنيا»، منبهًا إلى رابطة التجانس بين الأشياء والحاجات الست المذكورة ذات الطبيعة المادية، فهو ينكر أن يكون معنى «نساء» جمع امرأة، لأنها مخلوق عاقل لا يتسق مع تجانس الشهوات الست، وإنما يزعم أنّ النساء هنا جمع «نسيء»، أي التأخير. ومن ثمّ يصبح المعنى: الأشياء المؤخّرة، أي الأشياء الجديدة المحبوبة للناس، أي الموضة[23].

وبنفس الطريقة، وبتغليب اللسان العربي يؤول لفظ «البنين «حيث يقول:» البنون: جاءت من الأصل «بنن» وتعني اللزوم والإقامة، وعندما يتزوج الذكر، فإنه يبنى على الأنثى، وكان يبنى له خيمة منفصلة عند العرب» وعلى هذا القياس يلخص إلى أن: «المعنى الحقيقي للبنين هو اللزوم والإقامة، وهذه هي صفة الأبنية والبنيان، وقد جاءت في المعنى الحقيقي في قوله تعالى: ﴿أَمَدَّكُمْ بِأَنْعَامٍ وَبَنِينَ﴾ [الشعراء: 133]، وهنا ربط البناء بتذليل الأنعام، فلولا تذليل الأنعام لما استقر الإنسان وبنى له مسكنا. وقوله تعالى: ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [الكهف: 46]، فالبنون هنا هي الأبنية من اللزوم، وليس الذكور من الأولاد والمال كل ما يمول الإنسان من نقد ومواد تحويلية، فقوله تعالى (البنون) يعني الأبنية التي هي المواد غير المنقولة[24].

المطلب الثاني: خلَلٌ ومخالفات منهجية في تقديم اللسان العربي على اللسان القرآني

أولًا- مخالفة أسباب النزول المرتبطة بلسانيات الخطاب الشرعي

في نظري أن التعامل مع اللسان القرآني يفرض استحضار اتساق مصطلحاته وتعاضد مفاهيمه المطلقة وتطابقه كوحي مقروء مع الوحي المنظور المتجسد في الكون، فمفرداته لها خصوصية «الحياة والشهود الحضاري» تميزها عن باقي الألسنة البشرية، ولا يمكن إدراك مفاهيم اللسان القرآني المطلقة إدراكًا سديدًا، وتنزيلها تنزيلًا صحيحًا إلا بربطها بمختلف سياقاتها الاجتماعية والنفسية والسياسية والتاريخية... باعتبارها مفردات «حية» وليست «مجردة» من منطلق أنها نزلت من رب العالمين على النبي الأمين على مكث، ومداومة نزولها طيلة ثلاث وعشرين سنة؛ قال تعالى: ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا﴾[الإسراء: 106]. يقول الإمام البغوي في تفسيرها أَيْ: «عَلَى تُؤَدَةٍ وَتَرْتِيلٍ وَتَرَسُّلٍ فِي ثَلَاثٍ وَعِشْرِينَ سَنَةً»[25]. إنها ثلاث وعشرون سنة من التنزيل بكامل تفاصيلها، فكيف نفهم تجليات اللسان القرآني بدون أن نفهم ما يتعلق بها من أسباب وسياقات متعددة؟

حتى إن اللسان القرآني نفسه يرفض فكرة التنزيل المجرّد الذي يأتي جملة واحدة، معزولًا عن معترك الحياة وملابساتها، قال تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا﴾ [الفرقان: 33]. وفي هذا السياق، لا زالت أتساءل مع أصحاب هذا الرأي، هل يمكن للسان العربي أن يفهم مراد اللسان القرآني في معزل عن فهم أسباب النزول وفهم السيرة النبوية؟ وهل يمكن تفهم الحكم والدروس والعبر والأحكام المستفادة من عشرات الآيات بل المئات بدون معرفة أسباب نزولها؟ وما مدى علمية تقديم وتغليب اللسان في اقتناص مفاهيم اللسان القرآني مباشرة بمعزل عن أسباب النزول والسياقات المؤطرة؟

23- وعلى نفس النهج ذهب في تأويل النساء؛ بقوله إن لفظة النساء في الكتاب جاءت بمعنى جمع نسيء لا جمع امرأة في الآيات: 223 من سورة البقرة، الآية 14 من سورة آل عمران، الآية 31 من سورة النور، الآية 55 من سورة الأحزاب، انظر: محمد شحرور، مرجع مذكور، ص 647.

24- المرجع نفسه، ص 644.

25- الحسين الفراء الشافعي البغوي، **معالم التنزيل في تفسير القرآن (تفسير البغوي)**، تحقيق عبد الرزاق المهدي، الجزء 3 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420 هـ)، ص167.

من المغالطات التي وقع فيها كثير من المفسرين الذين آثروا اللسان العربي إيثارًا مطلقًا في فهم وإفهام المفردات القرآنية ومفاهيمها:

- تفسيرهم قولَ اللهِ تعالى: ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾ [البقرة: 189].

فسَّرَه أبو عبيدةَ (ت: 210): «أي اطلبوا البرَّ منْ أهلِه ووجهِه، ولا تطلبوه عندَ الجهلةِ المشركينَ»[26].

وفسَّرَه بعضهم على «أنَّ البيوتَ كنايةٌ عنِ النِّسَاءِ، ويكونُ المعنى: وأتوا النِّسَاءَ منْ حيثُ أمرَكم اللهُ[27]، والعربُ تُسَمِّي المرأةَ بيتاً، قالَ الشاعرُ[28]:

مَا لي إذَا أنْزِعُهَا صَأيتُ ... أكبَرُّ غَيَّرَني أمْ بَيتُ

أرادَ بالبيتِ المرأةَ[29]

وهذانِ التفسيرانِ لا يحملانِ لفظَ البيوتِ على الحقيقةِ، بل يجعلانه من اتساعِ العربيةِ في المجازِ والكنايةِ، وهذا مخالفٌ لما وردَ عن السَّلفِ من حملهم البيوت على الحقيقة اعتمادًا على سببِ نزول الآيةِ[30].

وكلا هذينِ القولينِ يَظْهَرُ منهما عدمُ العملِ بسببِ النزولِ الواردِ في الآيةِ الذي يدلُّ على أنَّ المرادَ بالبيوتِ البيوتُ المسكونةُ، ولو لم يكنِ السَّبَبُ واردًا لاحتملَ ما قالوا، وإنما ذهبوا إلى ذلكَ التَّفسيرِ لعدمِ العملِ بما وردَ من التَّفسيرِ عنِ السَّلفِ الذي يجعلُ اللَّفظَ على حقيقته[31].

- وتفسيرهم كذلك ﴿وَيُثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدَامَ﴾ من قول الله تعالى: ﴿إِذْ يُغَشِّيكُمُ النُّعَاسَ أَمَنَةً مِنْهُ وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ وَلِيَرْبِطَ عَلَى قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدَامَ﴾[الأنفال: 11]، قال أبو عبيدة (ت: 210): «مجازه: يفرغ عليهم الصبر، وينزله عليهم، فيثبتون لعدوهم»[32].

وقصة نزول الآية تدل على أن المعنى اللغوي الذي ذكره غير مراد، وأن المراد: يثبت أقدامهم التي يمشون بها على الرمل كي لا تسوخ فيه، كما وردت بذلك الرواية عن السلف، منها ما قال ابن عباس (ت: 68): «وذلك أن المشركين من قريش لما خرجوا لينصروا العير ويقاتلوا عنها، نزلوا على الماء يوم بدر، فغلبوا المؤمنين عليه فأصاب المؤمنين الظمأ، فجعلوا يصلون مُجْنِبين مُحْدِثين، حتى تعاظم ذلك في صدور أصحاب رسول ﷺ، فأنزل الله من السماء ماء حتى سال الوادي، فشرب المسلمون، وملأوا الأسقية، وسقوا الركاب، واغتسلوا من الجنابة، فجعل الله في ذلك طهورًا، وثبت الأقدام وذلك أنه كانت بينهم وبين القوم رملة، فبعث الله عليها مطرًا، فضربها حتى اشتدت، وثبتت عليها الأقدام»[33].

26- معمر بن المثنى أبو عبيدة، **مجاز القرآن**، الجزء الأول، تحقيق محمد فواد سزگين (القاهرة: مكتبة الخانجى، 1381 هـ)، ص 68.

27- العز بن عبد السلام السلمي، **تفسير القرآن** (وهو اختصار لتفسير الماوردي)، الجزء الأول، تحقيق عبد الله بن إبراهيم الوهبي (بيروت، دار ابن حزم، 1996)، ص 195.

أبو بكر محمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، الجزء 2، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش (القاهرة: دار الكتب المصري، 1964)، ص 346.

28- الرجز بلا نسبة في عدَّة مراجع: محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، جمهرة اللغة، تحقيق رمزي منير بعلبكي (بيروت: دار العلم للملايين، 1987)، ص 241.

صأيت: من قَوْلهم صأى الفرخ إذا سَمِعت لَهُ صَوتًا ضَعِيفًا.

29- المرجع نفسه، ص 257.

30- ورد للآية أكثر من سبب، والجمهور على أنه بسبب اعتقاد المشركين في الإحرام، أي أن المحرم لا يدخل بيته من الباب، بل يفتح له بابًا من ظهره ويدخل منه، ينظر: محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، الجزء 3، تحقيق أحمد ومحمود شاكر (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000)، ص 555.

31- ابن ناصر الطيار، مرجع مذكور، ص 516.

32- معمر بن المثنى أبو عبيدة، مرجع مذكور، ص 242.

33- الطبري، مرجع مذكور، الجزء 13، ص 424.

وهذه الأقوالُ وأشباهُها في التَّفسيرِ فيها ضعفٌ؛ لأنها تعتمدُ اللُّغةَ فقط، دونَ النَّظرِ في المصادر الأخرى التي هي مقدَّمةٌ على مجرَّدِ اللُّغة. وهذا لا يعني أنَّ الأقوالَ الصَّحيحةَ في فهم الآيةِ ليست من التَّفسيرِ اللُّغويِّ، بل قد تكون منه، لكنها اعتمدت مصدرًا آخرَ معه؛ كسبب النُّزولِ، وإجماعِ الحُجَّةِ من أهلِ التَّأويلِ، وسياقِ الآياتِ، وهذه هي التي رجَّحَتِ المعنى اللُّغويَّ المقبولَ دونَ غيرِه[34]، ويَعُدّ الشاطبي (ت 790 هـ)، دلالة السياق أحد المسالك المهمة في التعرف على القصد الشرعي، فإن السياق وما يقترن به من القرائن الحالية، أو القرائن المقالية تدل على المصالح في المأمورات، والمفاسد في المنهيات[35]، وهو مما يمكِّن من الكشف عن مراد اللسان القرآني بفهم مقاصده باختلاف تجلياتها، وكذلك يمكِّن الفقيه من الترجيح بين الأقوال المتعارضة وتقوية القول الراجح.

ثانيًا- مخالفة السلف في بيان اللسان القرآني

ومقصود ذلك أن الاعتماد على اللغة، وإهمال الوارد عن السلف من التفسير اللغوي أحد أسباب مخالفة تفسير السلف في بيان اللسان القرآني، وقد يكون القول مما لا تحتمله الآية مع قول السلف[36]. وفي هذا السياق ينبه أبو حيان(ت: 745 هـ) على زعم الاكتفاء بلغة العرب في فهم التفسير: «ومن أحاط بمعرفة مدلول الكلمة وأحكامها قبل التركيب، وعلم كيفية تركيبها في تلك اللغة، وارتقى إلى تمييز حسن تركيبها وقبحه، فلن يحتاج في فهم ما تركب من تلك الألفاظ إلى مفهم ولا معلم، وإنما تفاوت الناس في إدراك هذا الذي ذكرناه، فلذلك اختلفت أفهامهم، وتباينت أقوالهم»[37].

نفس الأمر درج عليه أبو عبيدة (ت 210 هـ) بالقول: «فلم يحتج السلف ولا الذين أدركوا وحيه إلى النبي ﷺ أن يسألوا عن معانيه، لأنهم كانوا عرب الألسن، فاستغنوا بعلمهم به عن المسألة عن معانيه»[38]. وهنا تطرح مسألة منهجية – في غاية الأهمية– تتعلق بضرورة استحضار السياق المجتمعي لتداول المفردات القرآنية في اجتهادات السلف الذين عايشوا نزولها على مكث؛ فهم الذين عايشوها وتعاملوا معها؛ لأنّهم هم الذين عاصروا تجلياتها الواقعية، لا سيما عندما يتعلق الأمر بمفردات اللسان القرآني ذات البعد الشرعي والقيمي. يقول ابن القيم: «وقد كانت الصحابةُ أَفْهَمَ الأمة لمراد نبيّها وأَتْبَعَله، وإنما كانوا يُدَنْدِنُونَ حول معرفة مراده ومقصوده، ولم يكن أحد منهم يظهر له مُرَادُ رسول اللَّه ﷺ ثم يَعْدِلُ عنه إلى غيره البتَّة»[39].

لا ريب أن بعض المفردات جاءت في القرآن الكريم، ولم تكن معروفة في الاستعمال العربي، وذلك ما أشار إليها لبحث من اللسان العربي القرآني، في مقام التفريق بين جذور المفردات والاستعمال التداولي، والاستعمال القرآني[40]؛ فيلجأ في معرفة ذلك من أقوال المعصوم والصحابة العرب. ومثاله: مصطلح «التَّفَث» قال الأزهري (ت 370 هـ): التَّفَثُ في كلام العرب لا يعلم إلا منقولًا بن عباس[41]، فقد استعمل على لسان الفقهاء في إذهاب الشعث والدرن والوسخ مطلقا[42]؛ وذلك مستوحى من فهم الاستعمال القرآني؛ ولما ليكن لهذه المفردة أصل استعمال يفي لسان العرب، فالأصحاب المعاجم بأن التَّفَثَ

34- ابن ناصر الطيار، مرجع مذكور، ص 516.

35- أبو إسحاق اللخمي الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، الجزء 3، خرج أحاديثه أحمد السيد، وعلق عليه عبد الله دراز (القاهرة: المكتبة التوفيقية، 2003)، ص 412.

36- ابن ناصر الطيار، مرجع مذكور، ص 516.

37- معمر بن المثنى أبو عبيدة، مرجع مذكور، ص 13.

38- المرجع نفسه، ص 8.

39- شمس الدين ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، الجزء 2، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد (بيروت: دار الجيل، 1973)، ص 387.

40- حسن كاظم أسد، **الأداء المنهجي في تفسير آيات الأحكام**، رسالة دكتوراه (جامعة الكوفة، 2009)، ص 36.

41- محمد بن أحمد الهروي الأزهري، **تهذيب اللغة**، الجزء 14، تحقيق محمد عوض مرعب (بيروت: إحياء التراث العربي، 2001)، ص 191.

42- ابن الأثير، **النهاية من غريب الحديث**، الجزء الأول، تحقيق طاهر الزاوي (بيروت: المكتبة العلمية، 1399 هـ)، ص 191.

في المناسك: ما كان من نحو قلم الأظفار والشارب وحلق الرأس والعانة، ورمي الجمار، ونحر البدن وأشباه ذلك. قال أبوعبيدة: «ولم يجئ فيه شعْرٌ يحتجبه»[43]. فلم يعهد لهذه اللفظة وجود؛ فمادتها المتكونة من (التاء والفاء والثاء) كلمة واحدة فيقول الله ﴿ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾[الحج: 29].

ولذلك درج المفسرون في بيان المفهوم الدلالي لمصطلح «التفث» مستندين إلى تفسير ابن عباس وابن عمر (رضي الله عنهما)[44]: التفث بأنه جميع المناسك، وذلك يدل على فهم الصحابة من العرب ما جاء في القرآن الكريم من مفردات، ما يستدعي الرجوع إلى فهم هم في التفسير، واحترام منهجية التراتبية في تفسير المفردات القرآنية المذكورة سابقًا، وعدم الإخلال بها بتغليب اللسان العربي في فهم اللسان القرآني، لأن هناك بعض الألفاظ القرآنية وردت في اللسان القرآني وليس لها شاهد في اللسان العربي، ولم يعرف مدلولها أهل اللغة، وإنما أخذوها عن المفسرين.

ومثال ذلك: مصطلح «الربانيين» في مثل قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ﴾[آل عمران: 79]؛ قال أبو عبيدة (ت: 210): «لَمْ يَعْرِفُواْ الربانيين»[45]، يقصد بقوله: «لم يعرفوا»: أهل اللغة، نفس الأمر درج عليه أبو عبيد (ت: 224) بقوله: «وأحسب الكلمة ليست بعربية، وإنما عرفها الفقهاء وأهل العلم»[46]؛ لذلك فتفسير الصحابة العرب حجة في اللغة يلزم قبوله، وهو مقدم على قول اللغويين. ومثال ذلك أيضًا: ما وردَ في تفسيرِ السَّلوى من قولِهِ تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى﴾ [البقرة: 57]، فالسَّلوى: طَيرٌ، بإجماعٍ منْ مفسري السَّلفِ، وإن اختلفوا في صفته[47].
ونُقل عن أهل اللسان العربي بأنه العسل واستدلوا له بقول الهُذَليِّ:
وَقَاسَمَهَا بِاللهِ جَهْداً لأَنْتُمُ ... أَلَذُّ مِنَ السَّلْوَى إذا مَا نَشُورُهَا
وذُكرَ أنَّه العسل بِلُغَةِ كِنَانَةَ، وسُمِّيَ بذلك؛ لأنه يُسَلَى به[48].

وكَونُ السلوى في لغةِ العربِ: العَسَلُ، لا يلزمُ منه صحَّةُ حملِه على معنى السَّلْوَى في الآية، قالَ ابنُ الأعرابيِّ (ت: 231): «والسَّلوى: طائرٌ، وهو ـ في غيرِ القرآنِ ـ العَسَلُ»[49]. وهذا هو الحقُّ. ولو أردتَ أن تحملَ الآيةَ على المعنيين، فإنَّ الآيةَ لا تحتملُهما معاً، ولذا يتعيَّنُ حملُها على أحدِهما، ولا شكَّ أنَّ الأولى حملُها على الواردِ عنِ السَّلفِ[50].
ومن الأمثلة التي وقع فيها اعتراض من بعض اللغويين، ما يأتي: مصطلح «الطلح» في قوله تعالى: ﴿وَطَلْحٍ مَنْضُودٍ﴾

43- إسماعيل بن حماد الجوهري، **الصحاح**، الجزء الأول، تحقيق أحمد عطار (بيروت: دار العلم للملايين، 1407 هـ)، ص 274.
وهو نفس ما درج عليه ابن فارس، مرجع مذكور، الجزء الأول، ص 350.

44- العبسي ابن أبي شيبة، **مصنف ابن أبي شيبة**، الجزء 3، تحقيق كمال يوسف الحوت (الرياض: مكتبة الرشد، 1409 هـ)، ص 429.
قال ابن عمر (رضي الله عنهما): «مَا عَلَيْهِمْ فِي الْمَنَاسِكِ»، وقال ابن عباس (رضي الله عنهما): «التَّفَثُ الرَّمْيُ، وَالذَّبْحُ، وَالْحَلْقُ، وَالتَّقْصِيرُ، وَالْأَخْذُ مِنَ الشَّارِبِ وَالْأَظْفَارِ وَاللِّحْيَةِ».

45- معمر بن المثنى أبو عبيدة، مرجع مذكور، ص 97.

46- أبو منصور موهوب الجواليقي، مرجع مذكور، ص 161.

47- ابن عطية، مرجع مذكور، الجزء الأول، ص 305، وقد أورد الطبري الرواية عن: ابن مسعود وابن عباس وناس من الصحابة، من رواية السدّي، وعن الشعبي، ومجاهد، وقتادة، والربيع بن أنس، ووهب، وابن زيد. ينظر: محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان عن تأويل آيات القرآن**، الجزء 2، ص 96 وما بعدها، وزاد ابن أبي حاتم ذِكْرَ الروايةِ عن الضحاك، والحسن، وعكرمة. ينظر: ابن أبي حاتم الرازي، **تفسير القرآن العظيم** (مكة المكرمة: مكتبة نزار الباز، 1419 هـ)، ص 178.

48- القرطبي، مرجع مذكور، الجزء الأول، ص 407.

49- محمد بن أحمد الهروي الأزهري، مرجع مذكور، الجزء 13، ص 49.

50- من الأمثلة في هذا: تفسير أبي عبيدة لقوله تعالى: ﴿وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَأً﴾ [يوسف: 31]، **مجاز القرآن**، مرجع مذكور، الجزء الأول، ص 308، وقد ردَّ عليه أبو عبيد القاسم بن سلام، صرح به الطبري، مرجع مذكور، الجزء 16، ص 71.
كما سبق نقاش بعض هذه الأمثلة من قبل ابن ناصر الطيار، مرجع مذكور، ص 640.

[الواقعة: 29]، قال أبو عبيدة (ت: 210): «زعم المفسرون أنه الموز، أما العرب، فالطلح عندهم: شجر كثير الشوك»[51]. وعبارته هذه فيها تضعيف لما ورد عن المفسرين من السلف، كما أن فيها إشارة إلى أن ما ورد عنهم ليس من قول العرب! وقد ورد تفسيره بالموز عن صحابيين، هما: علي (ت: 40)، وابن عباس (ت: 68)، وورد عن جمع من التابعين، وهم: قسامة بن زهير (ت: بعد 80)، ومجاهد (ت: 104)، وعطاء (ت: 114)، وقتادة (ت: 117)[52].

المبحث الثاني: آثار خلل تقديم اللسان العربي على اللسان القرآني في بناء المصطلحات والمفاهيم القرآنية

المطلب الأول: أثر التغليب اللغوي في حَجْبِ المعاني العظيمة والمطلقة التي يحملها اللسان القرآني

أروم من خلال هذا المطلب تبيان الفرق بين دلالات اللفظ حين يُستعمل في الحقل القرآني وحين يُستعمل بواسطة اللسان العربي، فهو كالفرق بين المطلق والنسبي، فالنسبي لا يمكن أن يحيط بالمطلق أبدًا، لذلك فالاعتماد عليه وحده يَحْجُمُ المعاني العظيمة والمطلقة التي يحملها اللسان القرآني؛ فلا جرم أن اللسان القرآني لا تنقضي عجائبه وهو مناسب لكل العصور إلى أن تقوم الساعة، وكل جيل إلى يوم القيامة سيجد في هذا القرآن شيئًا جديدًا ولا نهاية لسبر معانيه ولا ساحل لها ولا غورل تأويله إلى يوم القيامة. من خلال تتبع كتاب «مجاز القرآن» لأبي عبيدة (ت 208 هـ)، نجده قد حاول فيه جاهدًا شرح مفردات اللسان القرآني لكن غلب عليه التفسير اللغوي الصرف، ولم يراع الاستعمال القرآني للكلمة ولا السياق الذي وردت فيه؛ فأوقع المفاهيم المتضمنة في اللسان القرآني في تعارض مع السياق العام للنص القرآني المفَسر.

ولعل الدكتورة عائشة عبد الرحمن المشهورة ببنت الشاطئ (ت 1419 هـ) من المعاصرين الذين أدركوا أثر التغليب اللغوي في حَجْبِ المعاني العظيمة والمطلقة التي يحملها اللسان القرآني، فبادرت في نهج منهجية علمية تتأسس على الاتساق الداخلي للمفردات القرآنية من جهة، والتعاضد الخارجي بينها وبين اللسان العربي من جهة ثانية، دون إغفال المصادر الأخرى كل حسب درجتها ومنزلتها؛ فجعلت هذا الأمر منهجًا في دراستها البيانية للمفردات القرآنية بقولها: «والمنهج المتبع هنا، هو الذي خضعت له فيما قدمت من قبل، بضوابطه الصارمة التي تأخذنا باستقراء اللفظ القرآني في كل مواضع وروده، للوصول إلى دلالته، وإذ نخضع معاجم اللغة العربية، وكتب التفسير في خدمة هذا المنهج؛ فإننا نحاول أن ندرك حس العربية للألفاظ التي نتدبرها من النص القرآني عن طريق لمح الدلالة المشتركة في شتى وجوه استعمالها لكل لفظ، وواضح أنه لا سبيل إلى دراسة أي نص في لغة ما، دون فقه لألفاظه في لغته، ثم يكون للنص بعد ذلك أن يحدد لكل لفظ دلالته الخاصة، من شتى الدلالات العجمية، أو يضيف إليها ملحظًا ينفرد به»[53].

ولقد حاولت الدكتورة عائشة بمنهج وسطي يجمع بين اللسانين القرآني والعربي، وبإدراك تام أن القرآن العظيم له لسانه ومعجمه الخاص وبيانه المعجز، أن تُظْهر ذلك جليًا في بيانها لمعنى الضلال في قوله تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى﴾[الضحى: 7]؛ إذ تقول بأن أصل الضلال: في الاستعمال اللغوي من فقدان الطريق: أرضٌ مُضلة، يُضل فيها، والضلةُ الحيرة، ونقيض الضلال الهدى، وقد استعملته العربية حسيًا في الصخرة الناتئة في الماء يؤمن بها من العثار، وفي وجه النهار، يكشف معالم الطريق فيؤمن الضلال، ثم جاء الاستعمال المعنوي للضلال والهدى ملحوظًا فيهما الأصل الحسي. والاستعمال في المصطلح الديني للضلال والهدى بمعنى الكفر والإيمان، وقَويَ هذا الاستعمال حتى كاد يكون المتبادر على الإطلاق، والقرآن الكريم قد استعمل الضلال بمعنى الكفر والباطل، مع بقاء الملحظ الحسي اللغوي الذي هو ضلال الطريق، بدليل اقتران الضلال بالسبيل فيه عشرين مرة، ومعها آية السجدة ﴿وَقَالُوا أَئِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَئِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ﴾ [السجدة: 10]، ويؤيد هذا الملحظ استعمال العمى في الضلال في قوله تعالى: ﴿ وَمَا أَنْتَ بِهَادِي الْعُمْيِ عَنْ ضَلَالَتِهِمْ ﴾ [النمل: 81]،

51- معمر بن المثنى أبو عبيدة، **مجاز القرآن**، مرجع مذكور، الجزء 2، ص 250.

52- ينظر الرواية عنهم في: محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان في تأويل آيات القرآن**، الجزء 23، مرجع مذكور، ص 111 وما بعدها.

53- عائشة بنت عبد الرحمن، **التفسير البياني للقرآن الكريم**، الجزء 2 (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، ص 7.

ومن المفسرين من قالوا في آية الضحى: إن الضلال هنا هو الكفر[54]. فهل يتسق هذا المعنى اللغوي مع الاعتبار الشرعي؟

ولقد ردت الدكتورة عائشة كل التأويلات الناتجة عن منهج تغليب اللسان العربي في اقتناص مفاهيم مفردات اللسان القرآني من خلال تأويلات غير سديدة لمفردة «الضلال» بقولها: «وما بنا حاجة إلى كل هذه التأويلات، يكفي في الرد على مَن فسروا الضلال بالكفر، أن الاستعمال القرآني لا يلتزم دائمًا المعنى الاصطلاحي، وإنما لُحظ فيه – كما رأينا – الأصل اللغوي من ضلال الطريق أو عدم الاهتداء إلى الصواب: قال إخوة يوسف لأبيهم: ﴿تَاللَّهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ﴾[يوسف: 95]، وقالوا: ﴿إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾[يوسف: 8]، وليس الضلال هنا الكفر، وإنما هو الشغف بيوسف، وقالت النسوة في امرأة العزيز ويوسف: ﴿قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾[يوسف: 30]، وليس شيء من هذه الآيات بالذي يحمل الضلال فيه، على معناه الاصطلاحي وهو الكفر، فالاحتكام للقرآن نفسه، يعفينا من التزام المصطلح في لفظ الضلال بمعنى الكفر، وهو أيضًا يعفينا من تلك التأويلات العشرين التي تكلفوها في تفسير الآية لينفوا الكفر عن سيدنا محمدﷺ قبل أن يبعث، لا نقول هنا إلا ما قاله الله تعالى لنبيه المصطفى: ﴿مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ﴾[الشورى: 52]، فقد كانت حالته قبل المبعث حالة حيرة، عاف حال قومه وأنكرها، ولكن أين الطريق المستقيم؟ وكيف المخرج والنجاة؟ ولبث على حيرته أمدًا حتى جاءته الرسالة؛ فهدته إلى الدين القيم، وأبانت له سواء السبيل بعد طول حيرة وضلال»[55].

ويظهر من خلال تتبع الدكتورة عائشة بنت الشاطئ في تفسيرها البياني، أنه كانت لها طريقة منهجية تتسم بالدقة في الحصول على المعاني الدقيقة؛ فنراها تذكر المعنى اللغوي والاصطلاحي، وتعرض آراء المفسرين للفظة (الضلال)، وترد عليهم، ولا تغفل السياق القرآني لاستخراج المعنى الدقيق، فأعادت اللفظة إلى أصل لغوي استخلصته من ذلك السياق نفسه، فالضلال هنا تعني الحيرة كما يرشحها السياق الذي وردت فيه[56]. والحاصل في هذا السياق: أن المفردة في اللسان القرآني لها ثقل معنوي تتعدد تجلياته الشرعية والقيمية والإنسانية؛ فهي تحمل رسالة إلهية موجهة إلى الروح والعقل، إلى الإنسان والعمران، تجمع بين الشمولية والعالمية وتتوخى الشهود الحضاري؛ لذلك فاختيار اللسان القرآني لمعجمه جاء بعناية خاصة، وبدقة عالية تناسب أجواءها لمعنوية السامية، وبميزة الإعجاز لتمايزه عن اللسان العربي، والحقيقة أن معاجم اللسان العربي جاءت في نسقها العام لبيان المعاني المحتملة للمفردة القرآنية[57].

المطلب الثاني: أثر تغليب اللسان العربي في كبح التحول الدلالي لألفاظ اللسان القرآني

أرنو من خلال هذا المطلب الإشارةَ إلى التحول أو التغير الدلالي الحاصل على ألفاظ اللسان القرآني، كدليل على استقلالية الكلمة القرآنية في معناها عن لغات البشر، حيث تَفَطَّنَ كثيرٌ من القدماء إلى هذا التغير الدلالي الحاصل على ألفاظ القرآن الكريم من خلال تفريقهم بين الأسماء العرفية والأسماء الشرعية. ويمكن الوقوف على أثر هذا الخلل من خلال «جامع البيان» للطبري (ت 310 هـ)، حيث استحضر فيه بحس نقدي أثرَ تغليب المنهج اللغوي على حساب اللسان القرآني، وحيث تناول فيه في نفس الوقت بقوة وبعمق علمي رصين منهجَ التحول الدلالي لألفاظ اللسان القرآني، فوظف هذا المنهج في تفسيره أحسن توظيف، ديدنه فيه أن للكلمة معنى في اللسان القرآني هو غير المعنى الذي كان في اللسان العربي[58]. ومن الدراسات المعاصرة التي تنبهت إلى معالم مهمة من آثار هذا الخلل الدراسة التي قام بها الدكتور حميد الدين الفراهي (ت 1349 هـ)، الموسومة بـ «مفردات القرآن الكريم: نظرات جديدة في تفسير ألفاظ قرآنية»، تتبع فيها

54- المرجع نفسه، الجزء الأول، ص 44.

55- المرجع نفسه، الجزء الأول، ص 45.

56- حسين جليل علوان، **الأصل اللغوي وأثره في التفسير البياني عند الدكتورة بنت الشاطئ** (القادسية: جامعة القادسية، 2014)، ص 14.

57- حسن كاظم أسد، «مجالات المفردة اللغوية في تفسير القرآن الكريم»، **مجلة مركز دراسات الكوفة**، (2011)، ص 11.

58- ولمزيد نَظَر وتدبُّر، تراجع دراسة محمد المالكي الموسومة بدراسة الطبري للمعنى من خلال تفسيره، ص 310 وما بعدها. (المغرب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1996)

الكلمات العربية التي أخذت معاني جديدة داخل الحقل القرآني، باعتبار نظرية الحقول الدلالية في اللسانيات الحديثة، فبيّن تعميم الدلالة وتخصيصها، والسياقات التي تستعمل فيها الكلمة في القرآن.

والدراسة الحديثة التي قام بها الدكتور عبد العال سالم مكرم الموسومة بـ «الكلمات الإسلامية في الحقل القرآني»، حيث اعتمد فيه على كتاب «الزينة» لأبي حاتم الرازي (ت 322 هـ) وأضاف إضافات علمية موفقة. حيث تبرز أهمية الدرس الدلالي لمفردات اللسان القرآني من خلال الآثار المتواترة؛ فالسلف المتلقون لمفردات اللسان القرآني كانوا على وعي تام بتطور دلالاتها المطلقة المستوعبة لكل الأعيان والأزمنة والأمكنة، حتى قال علي بن أبي طالب (ت: 40) لابن عباس (ت: 68) لما أرسله إلى الخوارج لمجادلتهم: «اذهب إليهم، ولا تخاصمهم بالقرآن، فإنه ذو وجوه»[59]، كما أن التطور الدلالي للمفردات القرآنية التي تستوجب أوجها تفسيرية يحتملها النص بلا تضاد مقبولة عند السلف[60].

ومما صرح به الشنقيطي (ت: 1393) في بيانه للسان القرآني أنه لما تقرر عند العلماء من أن الآية إن كانت تحتمل معاني كلها صحيحة، تعين حملها على الجميع[61]، كما حققه بأدلته ابن تيمية (ت 728 هـ) في رسالته في علوم القرآن[62]. نفس الأمر درج عليه الطاهر بن عاشور (ت: 1393) في مقدمة تحريره للمعنى السديد للكتاب المجيد، وعنون لها بقوله: «المقدمة التاسعة: في أن المعاني التي تتحملها جمل القرآن، تعتبر مرادة بها»[63]، وأسهب في الحديث عن هذه المقاربة الجديدة بما يقرب من عشر صفحات[64]. وهنا تبرز أهمية المعاني المتجددة للسان القرآني كخاصية أساسية من خواصه المتعددة والمتنوعة، وذلك في معالجة جميع المشكلات التي يعاني منها المسلم في مختلف الأزمنة والأمكنة.

فهو من هذا المنطلق حمال أوجه، وتغليب اللسان العربي النسبي في اقتناص مفاهيمه المتجددة والمطلقة، تكبح التطور الدلالي، وتذهب خاصية الأوجه التي هي صفة ملازمة للسان القرآني المطلق، حيث تظهر بجلاء خاصية التطور الدلالي لمفردات اللسان القرآني لتحقيق الشمولية والعالمية والشهود الحضاري الكوني، فاستبعاد حاكمية اللسان القرآني تذهب تلك الخصائص المطلقة. ومن الأمثلة الدالة على التطور الدلالي لمفردات اللسان القرآني، مفردة «أَقْلَام»، الأصل في المعنى اللغوي للقَلْم عند الوضع كان: البري والقص بطريقة معينة، حتى صار سببًا لتسمية أداة الكتابة بالقَلَم فيما بعد؛ قال أهل اللسان العربي في القلم – الأداة التي تستعمل للكتابة – هو «مَعْرُوف، وقَلّمتُ الظُّفرَ، إذا قصصته»[65]، والأصل فيه «يَدُلُّ عَلَى تَسْوِيَةِ شَيْءٍ عِنْدَ بَرْيِهِ وَإِصْلَاحِه. مِنْ ذَلِكَ: قَلَمْتُ الظُّفُرَ وَقَلَّمْتُهُ. وَيُقَالُ لِلضَّعِيفِ: هُوَ مَقْلُومُ الْأَظْفَارِ. وَالْقُلَامَةُ: مَا يَسْقُطُ مِنَ الظُّفُرِ إِذَا قُلِمَ. وَمِنْ هَذَا الْبَابِ سُمِّيَ الْقَلَمُ قَلَمًا، قَالُوا: سُمِّيَ بِهِ لِأَنَّهُ يُقْلَمُ مِنْهُ كَمَا يُقْلَمُ مِنَ الظُّفُرِ»[66].

لقد ورد القلم بمعناه المشهور في اللسان القرآني، وثمة دلالة جديدة لهذا اللفظ في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾[آل عمران: 44]؛ إذ تعني:

59- أخرجه بن سعد الهاشمي بالولاء، **الطبقات الكبرى لابن سعد**، الجزء الأول، تحقيق محمد بن صامل السلمي (الطائف: مكتبة الصديق، 1993)، ص 181.

60- ابن ناصر الطيار، مرجع مذكور، ص 597.

61- محمد الأمين الشنقيطي، **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، الجزء 3 (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر،1995)، ص 124.

62- تقي الدين ابن تيمية، **مقدمة في أصول التفسير** (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1980)، ص 49.

63- الطاهر ابن عاشور، مرجع مذكور، ص 93.

64- ابن ناصر الطيار، مرجع مذكور، ص 604.

65- محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، **جمهرة اللغة**، الجزء 2، مرجع مذكور، ص 974.
محمود بن عمرو الزمخشري، **أساس البلاغة**، الجزء 2، تحقيق محمد باسل (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ص 99.

66- ابن فارس، مرجع مذكور، الجزء 5، ص 15.

«سِهَامُهُمُ الَّتِي اسْتَهَمَ بِهَا الْمُتَسَاهِمُونَ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى كَفَالَةِ مَرْيَمَ[67]، كانوا يسمونها قِدَاحًا[68]، وأزلامًا[69]؛ فتحولت الدلالة من الأقلام والكتابة إلى السهام والقرعة. فما سر هذا التحول الدلالي؟ يمدنا الزَّجَّاج في هذا السياق أنَّ العلاقة بين القلم والسهم علاقة مشابهة، فكلاهما يبرى ويقصّ مرة بعد أخرى، وهذه المشابهة كانت سببا في انتقال دلالة اللفظ من أداة الكتابة إلى سهام الاقتراع، وكأنَّ هذا السهم المقترع به؛ سيكتب ويحدد نصيب كل واحد من المقترعين، وكلاهما صار «وسيلة في ضبط أمر وإحداثه ونظمه ماديًّا أو معنويًّا»[70]. عمومًا فالدلالات الجديدة المبتكرة في اللسان القرآني قد لا ترجع إلى الجذر ودلالاته الكامنة، أو أنها نقلت عن معناها الأصلي، فلا حجة حينئذ بالأصل من اللسان العربي، ولكن العرب قبل النزول استعملوها في معنى آخر، ونقلها القرآن إلى معنى جديد، كما عبر عن ذلك صاحب المصباح باعتماد النقل بالقول: «لأَنَّ النَّقْلَ فِي اللُّغَاتِ كَالنَّسْخِ فِي الأَحْكَامِ»[71].

والحاصل أن هذا التبدل في المعاني لا يمكن دراسته بمنأى عن المنهج التاريخي الذي يهتم ببيان السيرة التاريخية للمفردة المدروسة ليتسنى لنا معرفة الدلالات التي رافقتها من أول وضعها إلى آخر استعمالها[72]، والمقدار الذي لا بد من توافره لدى المفسر من اللسان العربي ليس بالضرورة كل ما اندرج تحت اللسان العربي الذي يسع لسان العرب، وما اتفق معه وإن لم يستعمل أو هجر، وإنما الضروري هو لسان القرآن وجملة مما يتعلق به من المستعمل من الألفاظ العربية عصر النزول[73]، فدراسة ألفاظ القرآن الكريم، وما تتبع ألفاظه في لسان العرب إن هي إلا مرحلة أولية من مراحل الدراسة لمعرفة التطور الحاصل على اللفظ في لسان العرب ثم التطور الذي أحدثه القرآن على اللفظ، وبهذا يكون تتبع ألفاظ القرآن في لسان العرب ليس هدفًا في ذاته، وإنما هو وسيلة معينة على الفهم[74].

المطلب الثالث: أثر تقديم المنهج اللغوي على اللسان القرآني في إهدار المقاصد الشرعية

أهدف من خلال هذا المطلب توضيح أن المنهج اللغوي في تفسير الخطاب واستثماره يمكن أن يسعف في تجلية مراد النص، لكنه لا يقوى على ملاحظة الحكمة المتوخاة من تشريع ذلك الحكم، مما يكون له أثر في تكييف المعنى بما يناقض مقصود الشارع المعلوم قطعا[75]. ولقد أشار الفقيه المقاصدي الطاهر بن عاشور (ت 1393 هـ) في تحريره للمعنى السديد من اللسان القرآني، الموسوم بـ «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، حيث يصرح بأسلوبه ومنهجه في المقدمة العاشرة في إشارة بليغة إلى عدم كفاية التفسير اللغوي وضرورة الالتفات إلى اللسان القرآني في فهم الخطاب الشرعي، بقوله: «ثم ليظهر من جراء ذلك كيف تَفَوَّقَ القرآنُ على كل كلام بليغ بما توفر فيه من الخصائص التي لا تجتمع في كلام آخر للبلغاء حتى عجز السابقون واللاحقون منهم عن الإتيان بمثله»[76].

67- محمد بن جرير الطبري، مرجع مذكور، الجزء 6، ص 407.

68- إبراهيم بن السري بن سهل الزجاج، **القرآن وإعرابه**، الجزء الأول، تحقيق عبد الجليل شلبي (بيروت: عالم الكتب، 1988)، ص 410.

69- محمود بن عمر الزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، الجزء الأول، تحقيق عبد الرزاق المهدي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، ص 262.

70- حسن المصطفوي، **التحقيق في كلمات القران الكريم**، الجزء 9 (طهران: وزارة الثقافة، 1416 هـ)، ص 345. ولمزيد من صور التطور الدلالي لمفردات اللسان القرآني يراجع أطروحة ابتهَاج الجبوري، سمّاع عَلي حسين، **أثر المفسرين في توجيه دلالة الاستعمال القرآني**. رسالة دكتوراه (جامعة القادسية، سنة 2015)، ص 188.

71- أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، الجزء 5 (بيروت: المكتبة العلمية، د.ت)، ص 254.

72- يحيى عبابنة وآمنة الزعبي، «علم اللغة المعاصر مقدمات وتطبيقات»، 2008، ص 102.

73- عمر محمد سعيد الشفيع، «اللسان العربي تعريف وتصنيف» في aljazeeratalk.net

74- حسن كاظم أسد، «أهمية اللسان العربي في فهم المراد من القرآن»، **مجلة القادسية للعلوم الإنسانية**، المجلد 4، العدد 14 (2011)، ص 94.

75- عبد الهادي الخملشي، **تغليب المنهج اللغوي في استثمار الخطاب الشرعي**، في مجموعة مؤلفين، مناهج الاستمداد من الوحي (الرباط: دار أبي رقراق للطباعة والنشر، 2008)، ص 121.

76- الطاهر بن عاشور، مرجع مذكور، الجزء الأول، ص 101.

ومثال ذلك: اختلاف الفقهاء في مصارف الزكاة، المذكورة في القرآن الكريم: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[التوبة: 60]؛ هل يجزئ صرفها كلها إلى واحد فقط من الأصناف الثمانية المذكورة في هذه الآية أم لَا بد من توزيعها على جميع الأصناف؟[77]. فمنهم من رأى وجوب استيفاء كل الأصناف الثمانية، وأسس رأيه على تحكيم قواعد النحو واللغة، وبنوا على ذلك أن المقتصر بالإعطاء على صنف واحد، مثل أن يعطي جميع زكاته للفقراء أو يعطي جميعها الغارمين معطل للفظ الآية، وحجتهم في ذلك أن اللام للاستحقاق والتمليك، والعطف بالواو للجمع والتشريك.

غير أن هذا التغليب للمنهج اللغوي في فهم اللسان القرآني قد أسهم في إهدار المقاصد الشرعية للزكاة المتعلقة في نسقها العام بسد خَلّة ذوي الحاجات والنظر في مصالح الناس، مما يكون له أثر في تكييف المعنى بما يناقض مقصود الشارع المعلوم قطعا[78]. والحاصل: صحيح أنَّ اللغة هي مفتاح تفسير ألفاظ القرآن، وتحديد دلالاته، وعليها المعول في استنباط أحكامه، فَجَدَّ علماء اللسان القرآني في دراستها والدعوة إلى تعلمها[79]، مع علمهم اليقين بأن المقدار الذي يحتاجه المفسر لمعرفة دلالات اللغة لا بد أن لا يقل عن لسان القرآن، ليس جميع دلالات اللسان العربي الذي يؤلف الجامع الأعلى لكلا لألسنة العربية تحته التي يمكن تصورها في ثلاثة ألسنة (هي لسان العرب ولسان القرآن واللسان الكامن)[80].

ويقصد باللسان الكامن: الجذور غير المستعملة والناتجة من تبادل الجذر الثلاثي. ولسان العرب: هو كل الألفاظ التي استعملتها العرب في كل عصورهم، ومن ضمنها كثير من ألفاظ القرآن، سواء اختلفت دلالتها وتداولها مع القرآن أو اتفقت معه. ولسان القرآن: وهو الألفاظ المذكورة حصًرا في القرآن الكريم التي تنتظم ألفاظًا مشتركة بين الألسنة العربية في الدلالة والتداول، «ولسان القرآن يتميز بالمحدودية والتناهي فهو محدود في جذوره وصياغاته التي يمكن إحصاؤها عددًا ولكنه غير متناهٍ في امتداد معانيه عبر الزمان والمكان...»[81]. فألفاظ القرآن الكريم هي المفتاح لفقهه وفهمه، وبفهمها وفقهها يفهم ويضبط الدين، فالوحي مركب من مجموعة من المفاهيم التي تتولد عن ألفاظه. ولا سبيل إلى المفاهيم المكونة للقرآن بغير دراسة ألفاظه؛ فهي المفتاح إلى فهم المراد[82].

المطلب الرابع: أثر تقديم اللسان العربي في استبعاد حاكمية اللسان القرآني

هدف هذا المطلب الإشارة إلى وضع مصطلحات ومفاهيم اللسان القرآني في مرتبتها المناسبة عند استنباط الأحكام والمقاصد الشرعية، باعتبار مفرداتها تحمل معاني مطلقة، تنفتح في كل عصر على مستجداته وإشكالياته، لتستوعب تلك المستجدات، وتقوم بترقيتها لتنفتح على معاني أخرى في استمرارية فريدة، حيث إن التعاملَ مع «مفردات اللسان القرآني» لا يمكن أن يتم بطرق التحليل اللسانية المعاصرة، بل يحتاج الباحث إلى تتبع «تاريخ المفردة قبل عصر التنزيل»، ثم دراسة معناها في «الاستعمال القرآني في عصر التنزيل»، ثم تتبع مسيرتها بعد ذلك، ليتضح أن مفاهيمَ اللسان القرآني مفاهيمٌ

77- ابن رشد الحفيد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، الجزء 36 (القاهرة: دار الحديث، 2004)، ص 2 وما بعدها.

78- أبو المعالي عبد الملك الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق صلاح بن محمد بن عويضة (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ص 398.

الشريف الإدريسي، **كفاية طالب البيان**، مرجع مذكور، الجزء 2، 8 ص 39.

عبد الهادي الخملشي، **تغليب المنهج اللغوي في استثمار الخطاب الشرعيفي مجموعة مشاركين**، مناهج الاستمداد من الوحي، ندوة دولية، الرابطة المحمدية للعلماء (الدار البيضاء: دار أبي رقراق للطباعة والنشر، 2008)، ص 134.

79- أماني بنت عبد العزيز، **الأثر الدلالي للمفسرين في المعجم العربي (التهذيب نموذجًا)**، رسالة ماجستير (جامعة أم القرى/السعودية، 1423 هـ)، ص 6.

80- عمر الشفيع، «اللسان العربي تعريف وتصنيف»، **موقع أهل القرآن**، 2008/7/31 في http://tiny.cc/3ikj6y

81- المرجع نفسه.

82- الشاهد البوشيخي، **القرآن الكريم والدراسة المصطلحية** (تنزانيا: دار السلام، 2012).

كاملةٌ وليست مفرداتٍ لفظيةً كما درج على ذلك كثيرٌ من المتقدمين والمتأخرين.

ولعل عمل الراغب الأصفهاني (ت 502 هـ) في كتابه الموسوم بـ «المفردات أو مفردات القرآن الكريم» يمكن اعتباره من أوائل من التفت إلى هذا الجانب المنهجي؛ حيث تتبع المفردات في آيات القرآن الكريم لتحديد المعاني التي اشتملت عليها استنادًا على السياق الذي وردت فيه، لكن مقصود «حاكمية اللسان القرآني» يشمل جهد الراغب الأصفهاني ويضاف إليه «التتبع التاريخي للمفردات القرآنية» لئلا نقع في نسبة «مفردات اللسان القرآني» إلى النسبية، فبدل أن تكون حاكمة تكون محكومة بأحكام ومعاني «التطور الدلالي للمفردات اللغوية»[83]. فحاكمية اللسان القرآن تخرج اللفظ عن كونه مجرد لفظ، لأنه يحمل اللفظ طاقات دلالية لم يعهدها أحد في تلك الألفاظ قبل نطق القرآن بها، فهو يفرغها ويملؤها، ويمنحها معاني ودلالات جديدة تمامًا.

ومثال ذلك مصطلح البيِّنة، حيث يريد به الفقهاء من أهل اللغة الشهود، مع أنه في اصطلاح الشرع أرحب وأوسع، وحين فهموا نصوص الشرع بما أصلوه من معنى حجروا وضيقوا واسعًا، وأغلقوا أبوابًا من إثبات الحقوق فتحها الشارع الحكيم؛ يقول ابن القيم (ت 751 هـ) في تقرير ذلك: «وبالجملة: فالبينة اسم لكل ما يبين الحق ويظهره، ومن خصها بالشاهدين، أو الأربعة، أو الشاهد لم يوف مسماها حقه. ولم تأت البينة قط في القرآن مرادًا بها الشاهدان، وإنما أتت مرادًا بها الحجة والدليل والبرهان، مفردة ومجموعة»[84]. ومن هنا تظهر سطوة هذه الحاكمية، كون القرآن لا يفسره إلا لسان القرآن ذاته، فلسان القرآن وإن كان عربيًا مبينًا، إلا أنه قد حول تلك المعاني البسيطة الساذجة المعبرة عن مستوى فكر العربي في تلك المرحلة، إلى معانٍ لم تكن معهودة من قبل: فكل الكلمات الشرعية مثل «الإيمان والصلاة والزكاة والصيام والحج والكفر والشرك والنفاق... وما إليها» كانت معانيَ بسيطة في الاستعمال العربي الجاهلي، فقام القرآن بتنقيتها وشحنها بالمعاني التي أراد لها أن تحمل وتشتمل عليها[85].

كما أن حاكمية اللسان القرآني هي الاختبار الحقيقي لصحة الدراسة اللغوية لكلمة ما، فالهدف الحقيقي هو فهم أعمق لمفردات اللسان القرآني[86]، فألفاظه ومفاهيمه لا تخطئ أبدًا، فالقرآن يشرح بعضه بعضًا، فالمفردات القرآنية مترابطة بينها ولا يمكن فهمها إلا برد بعضها إلى بعض، وتطبيق هذه الحاكمية المطلقة التي تستوعب كل تجليات اللسان العربي النسبي، فهو من هذا المنطلق أعظم مرجع لغوي[87]. وعليه، فمن أهم واجبات عصرنا الراهن أن نبحث عن معاني القرآن في القرآن ذاته، ونجعل من التاريخ اللغوي، والتطور الدلالي، ومعرفة الواقع وعلاقة اللغة به مراجع معضّدة ساندة، وليست أصولاً ومصادر حاكمة، فذلك المنهج سيجعلنا في مأمن من الانحراف في معاني القرآن، ودلالات ألفاظه، أو الاضطراب في فهم معانيه، أو إسقاط قواعد لغات البشر عليه. ومن هنا فإن الحاجة ماسة إلى بناء «قاموس قرآني مفاهيمي» يُعتمد فيه على القرآن المجيد أساسًا، وتجعل لغات العرب فيه مراجع ساندة ومعضّدة لا حاكمة، وتكون الحاكمية في ذلك للقرآن المجيد على كل ما عداه من شعر العرب ونثرهم، وسجعهم وسائر فنون كلامهم[88].

83- طه جابر العلواني، **لسان القرآن ومستقبل الأمة القطب**، مرجع مذكور، ص 77.

84- ابن قيم الجوزية، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، المجلد الأول، تحقيق نايف بن أحمد الحمد (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، د.ت)، ص 25.

ولمزيد نظر يراجع دراسة عبد الوهاب عبد السلام طويلة، **أثر اللغة في اختلاف المجتهدين** (القاهرة: دار السلام، 2000).

85- طه جابر العلواني، مرجع مذكور، ص 17.

86- حامد العولقي، «نشوء البيان»، **بوابة الخيمة**، في http://tiny.cc/c9kj6y

87- نعيمة البداوي، «لغة القرآن»، **بوابة الخيمة**، في http://tiny.cc/c9kj6y

88- طه جابر العلواني، مرجع مذكور، ص 77.

كما أن فهم القرآن الكريم في «وحدته البنائية» وقراءته عبر «الجمع بين القراءتين» ومن خلال «لسان القرآن» ذاته، هو وحده القادر على أن يسهم في معالجة مشكلات أمتنا وعالمنا المعاصر، فعندما نستطيع صياغة مشكلاتنا بشكل صحيح وشامل في شكل أسئلة محددة، ونتجه بها إلى القرآن المجيد بهذه المحددات المنهجية، ضارعين مفتقرين، فمن المؤكد أن القرآن سيقودنا إلى الكامن فيه، والمضمر في ثنايا نصه، وقد يقودنا باتجاه التاريخ نستنطقه، وإلى نماذج الأمم السابقة نسألها عن أخبارها، والأشباه والنظائر لنحللها، حتى يعطينا أجوبة شافية وحلولًا سديدة لمشاكل عالمنا المعاصر.

النتائج والتوصيات

هكذا نأتي بعون الله وتوفيقه إلى نهاية هذه الورقات البحثية التي تروم دراسة موضوع جدير بالبحث والدراسة والمتابعة موسوم بـ «خلل تقديم اللسان العربي على اللسان القرآني وأثره في بناء المصطلحات والمفاهيم القرآنية»، حيث يمكن تلخيص أهم نتائجها وتوصياتها في المحاور التالية:

نتائج

أولًا: أبان البحث بأن اللسان العربي رغم أنه من أهم مصادر التفسير إلا أنه لا يستقل بفهم اللسان القرآني، وأن الاعتماد عليه دون المصادر الأخرى يوقع في الغلط، وتغليب التفسير اللغوي على اللسان القرآني يوقع صناعة التفسير في مخالفات نظرية ومنهجية تسهم في تحريف المراد عند بناء المصطلحات والمفاهيم القرآنية وتحريف الكثير من مدلولاتها الشرعية.

ثانيًا: كما أوضح البحث بأن المنهج اللغوي في تفسير الخطاب واستثماره يمكن أن يسعف في تجلية مراد النص، لكنه لا يقوى على ملاحظة الحكمة المتوخاة من تشريع ذلك الحكم، مما يكون له أثر في تكييف المعنى بما يناقض مقصود الشارع المعلوم قطعًا.

ثالثًا: التعامل مع اللسان القرآني يفرض استحضار اتساق مصطلحاته وتعاضد مفاهيمه المطلقة، وتطابقه كوحي مقروء مع الوحي المنظور المتجسد في الكون، فمفرداته لها خصوصية «الحياة والشهود الحضاري» تميزها عن باقي الألسنة البشرية، ولا يمكن إدراك مفاهيم اللسان القرآني المطلقة إدراكًا سديدًا، وتنزيلها تنزيلًا صحيحًا إلا بربطها بمختلف سياقاتها الوجودية، باعتبارها مفردات «حية» وليست «مجردة».

رابعًا: كما خَلُصَ البحثُ إلى أن تقديم اللسان العربي أو تغليبه على اللسان القرآني هو منهج مخالفٌ لتراتبية المنهج السديد في تفسير الكتاب المجيد التي تنطلق من اللسان القرآني، بتفسير القرآن بالقرآن، مرورًا بالسنة، وأقوال الصحابة، والتابعين، وأئمة التفسير، وصولًا للسان العربي، وأن أطروحة تغليب اللسان العربي في تفسير اللسان القرآني تهدف بالأساس إلى تمييع النصّ القرآني وجعله طيّعا في أيدي أصحاب هذا الطرح للعثورُ على معانٍ جديدة غير سديدة وإلصاقها باللفظ الوارد في النصّ القرآني، ومن ثم الخروج بتفسير جديد تمامًا للنصّ، مما يؤدي إلى تحريفه!

خامسًا: أشار البحث إلى أن الفرضية القائمة على إهمال الوحدة البنائية للقرآن من جهة، وعلى اعتبار «الحاكمية على لسان القرآن» للغة العربية من جهة أخرى، هي نظرية خاطئة التجليات وخطيرة التداعيات، فالمفردة القرآنية مفهوم متكامل يضم معاني عديدة يستوعب بها لغات عصر التنزيل، وينفتح بعدها على سائر المعاني الأخرى التي يستفيد منها الفكر الإسلامي والإنساني عبر مختلف العصور.

سادسًا: كما خَلُصَ البحثُ إلى أن هناك فروقًا مهمة بين دلالات اللفظ حين يُستعمل في الحقل القرآني، وحين يُستعمل بواسطة اللسان العربي، فهو كالفرق بين المطلق والنسبي، فالنسبي لا يمكن أن يحيط بالمطلق أبدًا، لذلك فالاعتماد عليه وحده يحجم المعاني العظيمة والمطلقة التي يحملها اللسان القرآني على اعتبار أن المفردة في اللسان القرآني لها ثقل معنوي تتعدد تجلياته الشرعية والقيمية والإنسانية، فهي تحمل رسالة إلهية موجهة إلى الروح والعقل، إلى الإنسان والعمران، تجمع بين الشمولية والعالمية وتتوخى الشهود الحضاري.

سابعًا: كما أشار البحث إلى التحول أو التغير الدلالي الحاصل على ألفاظ اللسان القرآني، كدليل على استقلالية الكلمة القرآنية في معناها عن لغات البشر، استقلالية تروم التفريق بين الأسماء العرفية والأسماء الشرعية، ومن هنا تبرز أهمية المعاني المتجددة للسان القرآني كخاصية أساسٍ من خواصه المتعددة والمتنوعة، وذلك في معالجة جميع المشكلات التي يعاني منها الإنسان في مختلف الأزمنة والأمكنة، وتغليب اللسان العربي النسبي في اقتناص مفاهيمه المتجددة والمطلقة، تكبح التطور الدلالي، وتُذْهِبُ خاصية الأوجه التي هي صفة ملازمة للسان القرآني المطلق.

التوصيات

أولًا: مواصلة هذه السبل الناجحة في إثراء موضوعات الندوات والمؤتمرات المستقبلية، وتنويع المقاربات لتسليط الضوء على الأسس المنهجية للبحث في المفاهيم والمصطلحات في العلوم الاجتماعية والشرعية، فكل محور من محاور الندوة يستحق أن يكون موضوعًا رئيسًا للدراسة والمناقشة والإثراء.

ثانيًا: تحفيز الباحثين والدارسين على الاهتمام بمعالجة قضايا المجتمع ومشكلاته المعاصرة من خلال توجيهات اللسان القرآني؛ وذلك بوضع مصطلحات ومفاهيم اللسان القرآني في مرتبتها المناسبة عند استنباط الأحكام والمقاصد الشرعية، باعتبار مفرداتها تحمل معاني مطلقة تنفتح في كل عصر على مستجداته وإشكالياته، لتستوعب تلك المستجدات، وتقوم بترقيتها لتنفتح على معاني أخرى في استمرارية فريدة، وتحفيز الباحثين المتخصصين على تلمّس ذلك ومعالجته المعالجة العلمية الصائبة.

ثالثًا: الاهتمام بالمنهج التاريخي في دراسة المفاهيم والمفردات القرآنية لإدراك التطور الدلالي، وذلك ببيان السيرة التاريخية للمفردة المدروسة ليتسنى لنا معرفة الدلالات التي رافقتها من أول وضعها إلى آخر استعمالها، حيث إن التعاملَ مع «مفردات اللسان القرآن» لا يمكن أن يتم بطرق التحليل اللسانية المعاصرة، بل يحتاج الباحث إلى تتبع «تاريخ المفردة قبل عصر التنزيل»، ثم دراسة معناها في «الاستعمال القرآني في عصر التنزيل»، ثم تتبع مسيرتها بعد ذلك ليتضح أن مفاهيمَ اللسان القرآني مفاهيمٌ كاملةٌ وليست مفرداتٍ لفظيةً كما درج على ذلك كثيرٌ من المتقدمين والمتأخرين.

رابعًا: تحفيز الباحثين المتخصصين على الإنتاجات العلمية ذات الصلة التي تتوخى تتبع المفردات في آيات القرآن الكريم لتحديد المعاني التي اشتملت عليها استنادًا على السياق الذي وردت فيه، وذلك من خلال التتبع التاريخي للمفردات القرآنية بغية بناء «قاموس قرآني مفاهيمي» يعتمد فيه على القرآن المجيد أساسًا، وتجعل اللسانيات العربية فيه مراجع ساندة ومعضّدة لا حاكمة، وتكون الحاكمية في ذلك للسان القرآني، بما يحمله من خصائص قادرة على منح اللغة العربية طاقات الحياة والخلود، واستيعاب معطيات العمران والشهود الحضاري وتحقيق مبدأ الاستخلاف على الأرض بالإصلاح والتعمير.

المراجع

القرآن الكريم.

ابن تيمية، تقي الدين. **كتاب الإيمان**. عمان: المكتب الإسلامي، 1996.

ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1995.

ابن تيمية. **مقدمة في أصول التفسير**. بيروت: دار مكتبة الحياة، 1980.

ابن عاشور، الطاهر. **التحرير والتنوير**. تونس: الدار التونسية للنشر، 1984.

ابن عطية، أبو محمد. **المحرر الوجيز**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1422هـ.

ابن فارس. **معجم مقاييس اللغة**. تحقيق عبد السلام محمد هارون. دمشق: دار الفكر، 1979.

ابن منظور، محمد بن مكرم. **لسان العرب**. بيروت: دار صادر، 1414هـ.

الأنصاري، فريد. **أبجديات البحث العلمي في العلوم الشرعية**. الدار البيضاء: منشورات الفرقان، 1997.

البداوي، نعيمة. «لغة القرآن». **بوابة الخيمة**. في http://tiny.cc/c9kj6y

البغوي، الحسين الفراء الشافعي. **معالم التنزيل في تفسير القرآن (تفسير البغوي)**. تحقيق عبد الرزاق المهدي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420هـ.

ابن دريد الأزدي، محمد بن الحسن. **جمهرة اللغة**. تحقيق رمزي منير بعلبكي. بيروت: دار العلم للملايين، 1987.

الأزهري، محمد بن أحمد الهروي. **تهذيب اللغة**. تحقيق محمد عوض مرعب. بيروت: إحياء التراث العربي، 2001.

الجبوري، ابتهَاج. حسين، **سمّاع عَلي. أثر المفسرين في توجيه دلالة الاستعمال القرآني**. رسالة دكتوراه. جامعة القادسية، سنة 2015.

الجواليقي، أبو منصور موهوب. **المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم**. القاهرة: مطبعة دار الكتب، 1969.

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**. المجلد الأوّل. تحقيق نايف بن أحمد الحمد. مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 1428هـ.

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**. تحقيق طه عبد الررؤف سعد. بيروت: دار الجيل، 1973.

الجوهري، إسماعيل بن حماد. **الصحاح**. تحقيق أحمد عطار. بيروت: دار العلم للملايين، 1407هـ.

الجويني، أبو المعالي عبد الملك. **البرهان في أصول الفقه**. تحقيق صلاح بن محمد بن عويضة. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.

العولقي، حامد. «نشوء البيان». **بوابة الخيمة**. في http://tiny.cc/c9kj6y

الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقري. **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**. بيروت: المكتبة العلمية، د.ت.

القرطبي، أبو بكر محمد. **الجامع لأحكام القرآن. تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش**. القاهرة: دار الكتب المصري، 1964.

الشفيع، عمر. **اللسان العربي تعريف وتصنيف**. في: www.aljazeeratalk.net

الشفيع، عمر. «اللسان العربي تعريف وتصنيف». **موقع أهل القرآن**. 2008/7/31 في http://tiny.cc/3ikj6y

الشنقيطي، محمد الأمين. **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن.** بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1995.

الطبري، محمد بن جرير. **جامع البيان عن تأويل آيات القرآن.** تحقيق أحمد ومحمود شاكر. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000.

الطوفي، نجم الدين. **شرح مختصر الروضة.** تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي. دمشق: مؤسسة الرسالة، 1987.

العبسي، ابن أبي شيبة. **مصنف ابن أبي شيبة.** تحقيق كمال يوسف الحوت. الرياض: مكتبة الرشد، 1409هـ.

الحفيد، ابن رشد. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد.** القاهرة: دار الحديث، 2004.

الخملشي، عبد الهادي وآخرون. **مناهج الاستمداد من الوحي.** الرباط: دار أبي رقراق للطباعة والنشر، 2008.

الرازي، ابن أبي حاتم. **تفسير القرآن العظيم.** مكة المكرمة: مكتبة نزار الباز، 1419.

الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل. **القرآن وإعرابه.** تحقيق عبد الجليل شلبي. بيروت: عالم الكتب، 1988.

الزمخشري، محمود بن عمر. **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل.** تحقيق عبد الرزاق المهدي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

الزمخشري، محمود بن عمر. **أساس البلاغة.** تحقيق محمد باسل. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.

السلمي، العز بن عبد السلام. **تفسير القرآن.** تحقيق عبد الله بن إبراهيم الوهبي. بيروت، دار ابن حزم، 1996.

المصطفوي، حسن. **التحقيق في كلمات القران الكريم.** طهران: وزارة الثقافة، 1416هـ.

السناني، عصام بن عبد الله. **حقيقة الولاء والبراء.** الكويت: مكتبة الإمام الذهبي، 2008.

الشاطبي، أبو إسحاق اللخمي. **الموافقات في أصول الشريعة.** القاهرة: المكتبة التوفيقية، 2003.

أسد، حسن كاظم. «أهمية اللسان العربي في فهم المراد من القرآن». **مجلة القادسية للعلوم الإنسانية.** المجلد 4. العدد 14 (2011).

أسد، حسن كاظم. «مجالات المفردة اللغوية في تفسير القرآن الكريم». **مجلة مركز دراسات الكوفة** (2011).

أسد، حسن كاظم. **الأداء المنهجي في تفسير آيات الأحكام.** رسالة دكتوراه. جامعة الكوفة. 2009.

أبو حيان، محمد بن يوسف بن حيان. **البحر المحيط في التفسير.** تحقيق صدقي محمد جميل. بيروت: دار الفكر، 1420هـ.

أبو عبيدة، معمر بن المثنى. **مجاز القرآن. تحقيق محمد فواد سزگين.** القاهرة: مكتبة الخانجي، 1381هـ.

بنت عبد الرحمن، عائشة. **التفسير البياني للقرآن الكريم.** القاهرة: دار المعارف، د.ت.

بنت عبد العزيز، أماني. **الأثر الدلالي للمفسرين في المعجم العربي (التهذيب نموذجًا).** رسالة ماجستير. جامعة أم القرى، السعودية، 1423هـ.

بالولاء، بن سعد الهاشمي. **الطبقات الكبرى لابن سعد.** تحقيق محمد بن صامل السلمي. الطائف: مكتبة الصديق، 1993.

شحرور، محمد. **الكتاب والقرآن.** سلسلة دراسات معاصرة. دمشق: دار الأهالي قراءة معاصرة، د.ت.

علوان، حسين جليل. **الأصل اللغوي وأثره في التفسير البياني عند الدكتورة بنت الشاطئ.** القادسية: جامعة القادسية، 2014.

جابر العلواني، طه. **لسان القرآن ومستقبل الأمة القطب.** القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006.

طويلة عبد الوهاب عبد السلام. **أثر اللغة في اختلاف المجتهدين.** القاهرة: دار السلام، 2000.

عبابنة، يحيى. الزعبي، آمنة. «علم اللغة المعاصر مقدمات وتطبيقات»، 2008.

عمر، أحمد مختار عبد الحميد. **المعجم الموسوعي لألفاظ القرآن الكريم وقراءاته.** المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2002.

مجموعة مشاركين. **مناهج الاستمداد من الوحي.** ندوة دولية. الرابطة المحمدية للعلماء. الدار البيضاء: دار أبي رقراق للطباعة والنشر، 2008.

OPEN ACCESS

Submitted: 15 January 2019
Accepted: 26 February 2019

ملف العدد: النص القرآني واللغة العربية

لغة القرآن ورؤيته للعالم أساس منهجي لبناء المفاهيم «مفهوم التعارف نموذجًا»

شيماء فوخري
باحثة بمركز دكتوراه: مجالات، مجتمعات، ثقافات، وحدة: الفكر الإسلامي المغربي: الخصائص المنهجية والتحديات المعرفية، جامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، المحمدية، المغرب
chaymae.chama1994@gmail.com

ملخص

يُعنَى هذا المقال بالبحث في المفهوم القرآني بين الرؤية القرآنية للعالَم ورؤية العربي له، وينطلق في معالجته للموضوع من إشكاليّة «تمعين» النص القرآني، أي إمداد النص القرآني بالمعنى عوض استمداد المعنى من القرآن، وهو ما يثيرُ إشكالًا رئيسًا هو: هل المفاهيم التي نتداولها وتوصف ب «المفاهيم القرآنية» هي مفاهيم قرآنية حقا بكل ما يحمله وصف (قرآني) من دلالة، أم أنها بناء لغوي ليس له من القرآن إلا اللفظ بينما المعنى الذي مُلئ به اللفظ وشكّل المفهوم هو صناعة وصياغة إنسانية عربية بحتة ؟

للإجابة عن هذا السؤال تنطلق الدراسة من نموذج «التعارف»، باعتباره مفهوما قرآنيا فتبحث في معناه القرآني وتقارنه بالمعنى الذي صاغه المتلقي لهذا المفهوم، مقارنة تنفذ إلى الأُسُس المنهجية التي أقيم على وفقها المفهوم القرآني، والمتمثلة في لغة القرآن الخاصة ورؤيته للعالم؛ والأسس التي أنتجت المفهوم الإنساني، العربي، والمتمثلة في لغة العرب ورؤية العربي للعالم وذلك باعتماد المنهج التحليلي والمنهج المقارن، تحليلا لعملية تلقي المعنى القرآني من خلال كتب التفاسير ومقارنة للموجود التفسيري بالمنشود القرآني.

يخلص البحث إلى نتائج يمكن أن نُجْمِلها في ضرورة التمييز بين المثال القرآني والتمثل الإنساني لتحرير المفهوم القرآني من الفهم الإنساني، وذلك بإعادة بناء المفاهيم القرآنية في ضوء النظام القرآني: لغة ورؤية للعالم، حفاظًا على الكثافة والحركة والحياة للألفاظ القرآنية، وهي الخصائص التي يفقدها اللفظ القرآني حين يُعبّأ بالمعنى، وهو ما يظهر جليًا حين المقارنة بين المفهوم القرآني للفظ التعارف والمفهوم العربي له.

الكلمات المفتاحية: المفهوم القرآني، النظام القرآني، التعارف، رؤية العالم، لغة القرآن

للاقتباس: فوخري ش.، «لغة القرآن ورؤيته للعالم أساس منهجي لبناء المفاهيم "مفهوم التعارف نموذجًا "»، مجلة تجسير، المجلد الأوّل، العدد الأوّل، 2019

https://doi.org/10.29117/tis.2019.0009

© 2019، فوخري، الجهة المرخص لها: دار نشر جامعة قطر. تم نشر هذه المقالة البحثية بواسطة الوصول الحر ووفقًا لشروط Creative Commons Attribution license CC BY 4.0. هذه الرخصة تتيح حرية إعادة التوزيع، التعديل، التغيير، والاشتقاق من العمل، سواء أكان ذلك لأغراض تجارية أو غير تجارية، طالما ينسب العمل الأصلي للمؤلفين.

OPEN ACCESS

Submitted: 15 January 2019
Accepted: 26 February 2019

The Quranic Language and its Vision of the World as a Methodological Basis for Building Concepts

The case of the concept of "acquaintance" (Ta'arof)

Chaymae Fouikhri

Researcher in the Center for Doctoral Studies: Fields, Societies, Cultures. Unit: Moroccan Islamic Thought: Methodological Characteristics and Knowledge Challenges, Hassan II University, Faculty of Literature and Human Sciences, Mohammedia, Morocco.

chaymae.chama1994@gmail.com

Abstract

This study explores the Quranic concept and the Quranic and the Arab's perception of the world. It is based on the problematic of "providing a meaning" to the Quranic text by supplying it with a meaning instead of drawing the meaning from it. This raises the fundamental problematic of whether the concepts dealt with are really "Quranic concepts" as described, or are they linguistic constructions that have nothing to do with the Quran, and the meaning filling the word and shaping the concept is a purely Arabic coinage?

In order to answer this question, the study starts from the "acquaintance" model as a Quranic concept. It examines its Quranic meaning and compares it with the meaning formulated by the recipients of this concept. This comparison delves into the methodological foundations, which are represented in the language of the Quran and its conception of the world, as well as the foundations that produced the human and Arabic concept represented in the Arabic language and the Arab's perception of the world by adopting the analytical and comparative approaches. This study analyzes the process of receiving the Quranic meaning through the interpretation books and compares the reception process between supplying and extracting the meaning from the Quran.

The study findings highlight the need to distinguish between the Quranic term and its human representation to liberate the Quranic concept from the human understanding by reconstructing the Quranic concepts in the light of the Quranic system: the language and perception of the world, in order to preserve the fullness, movement and life of the Quranic terms. These characteristics are lost when the Quranic term is loaded with meaning, which is evident when comparing the Qur'anic concept of the word "acquaintance" and its Arabic meaning.

Keywords: Quranic concepts; Quranic system; Acquaintance; Perception of the world; Language of the Quran

للاقتباس: فوخري ش.، «لغة القرآن ورؤيته للعالم أساس منهجي لبناء المفاهيم "مفهوم التعارف نموذجًا "»، مجلة تجسير، المجلد الأوّل، العدد الأوّل، 2019

https://doi.org/10.29117/tis.2019.0009

© 2019، فوخري، الجهة المرخص لها: دار نشر جامعة قطر. تم نشر هذه المقالة البحثية بواسطة الوصول الحر ووفقًا لشروط Creative Commons Attribution license CC BY 4.0. هذه الرخصة تتيح حرية إعادة التوزيع، التعديل، التغيير، والاشتقاق من العمل، سواء أكان ذلك لأغراض تجارية أو غير تجارية، طالما ينسب العمل الأصلي للمؤلفين.

مقدمة

تمثل المفاهيم في عمقها ذاكرة معرفية تختزن بين ثناياها أنموذجَ النظام المعرفي الذي ينتظم فكر الجماعات المنشئة للمفهوم، ولذلك فإن المفهوم لم يكن يومًا محض بناء لغوي ولا مجرد اشتقاق لفظي، بل هو سجل ومستودع معرفي تُخزّن فيه بيانات عقل الأمة. ولما كان الأمر كذلك، كانت عملية تفكيك المفاهيم على الظاهر عمليةَ تفكيك للبنى اللغوية وفي العمق عملية تفكيك للبنى العقلية والأنساق المعرفية التي ينتمي لها المفهوم، وكان بناء المفاهيم بناءً لعقل الأمة، وهندسة المفاهيم هندسة للبنى العقلية للأمة[1]. فإذا كانت الأمم دائمة السعي إلى بناء العقل فإن من أهم مداخل هذا البناء؛ بناء المفاهيم لكونها تمثل النواة الأولى في صناعة الأفكار التي تشكل بدورها وعي المجتمعات.

ولذلك لفت الشارع الحكيم الانتباه إلى ضرورة انتقاء اللفظ المعبّر به. يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا ۗ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [البقرة: 104]. إن المسألة في هذه الآية أكبر من مجرد النهي عن التشبه باليهود في مقالهم[2]، إن المسألة هنا مسألة تقويم للعقل. إن لفظًا صغيرًا هو {راعنا} قد يستبطن في أعماقه نظامًا معرفيًا يناقض النظام الذي جاء القرآن ليرسيه في العقل الإنساني، نظام الخلافة والاستخلاف لا نظام الرعي والرعية[3]. إن القضية هنا قضية تقويم للمجتمع انطلاقًا من إقامة المفهوم. من هنا، كانت عملية إقامة المفاهيم في مستواها الأول فن

1- طه جابر العلواني، **بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية**، الجزء الأول، إشراف علي جمعة محمد وسيف الدين عبد الفتاح (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1998)، ص 7.

2- «قيل: كانت اليهود تقول للنبي صلى الله عليه وسلم راعنًا من الرعونة؛ من قولك للرجل: يا أرعن وللمرأة يا رعناء. وكان الحسن يقرؤها راعنا بالتنوين. وقال الكلبي: كان في كلام اليهود: راعنا سبا قبيحا؛ يسب بعضهم بعضا به، وكانوا يأتون محمدا صلى الله عليه وسلم فيقولون: راعنا، ويضحكون، فينهى المؤمنين عن ذلك خلافا لهم». ينظر: أبو منصور، محمد بن محمد بن محمود الماتريدي، **تأويلات أهل السنة**، الجزء الأول (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005)، ص 529.

3- محمد أبو القاسم حاج حمد، **العالمية الإسلامية الثانية: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة** (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2004)، ص 56.

وقد يتساءل القارئ هل نظام الرعي والرعية الذي جاء الحديث النبوي «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته» دالًا عليه يناقض النظام الذي جاء القرآن ليُرسيَه؟ وهو سؤال مشروع يفتح للتفكير أبعادًا أخرى إذ ينقدح في الذهن سؤال التناسب بين المعجم القرآني والمعجم النبوي، وفي إطار التسليم بالتوافق بين القرآن والسنة مبنى ومعنى باعتبار السنة تطبيقًا عمليًا للقرآن، والتسليم التام بحاكمية القرآن على السنة، يطرح سؤال مدى إمكانية تحليل متون الحديث بعرضها على اللغة القرآنية والنظام القرآني وهو ما يقترحه حاج حمد إذ يقول: فلغة الرسول صلى الله عليه وسلم تتوافق بالضرورة المنهجية مع لغة القرآن، لتوثيق وحدة المقاصد والمعاني، ولهذا جعلت من لغة القرآن المميزة مرجعًا لتوثيق (متن) الأحاديث أيًا كان سندها.

وإذا كان حاج حمد يرى أن هذا الحديث منسوب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ يقول: فكيف يجيز البعض لنفسه إسناد حديث للرسول يتناقض في متنه مع منهجية القرآن وضوابط معانيه لمجرد انصرافه إلى السند وليس المتن فإني أرى غير ما رآه، ذلك أن الأجوبة التي يجب أن نقدمها جوابًا على سؤال التناسب بين الحديث النبوي ومنهجية القرآن المعرفية لا ينبغي أن تنصرف ابتداء إلى طرح الحديث جانبًا ولا إلى التضحية بمنهجية القرآن المعرفية مقابل الحفاظ على الحديث، بل ينبغي أن تقدم مجموعة من الفرضيات التي تفسر وجود هذا الحديث دون التشكيك في صحته، ومن ثم تمحيص هذه الفرضيات لاستبانة التفسير الأرجح لوجود تعبير الرعية في القاموس النبوي حتى إذا استحال ذلك على الإطلاق كان الحاكم والمرجع هو القرآن.

إن الفرضيات التي يمكن أن تفسر وجود معجم الرعي ضمن التعبير النبوي هي كالتالي:

الفرضية الأولى: أن يكون الحديث قد نقل بلفظ الرعية مع أن النبي صلى الله عليه وسلم قاله بغير ذلك اللفظ فتكون الرواية آنذاك قد تمت بالمعنى فظُنَّ أن تعبير الراعي والرعية يحقق المطلوب، ما دام قد رسخ في المجتمع آنذاك مبدأ الشورى الذي يتعارض مع الدلالة الأصلية لمفردات الراعي والرعية، فتكون بذلك منهجية القرآن المعرفية وآية «لا تقولوا راعنا» قد رسخت في المجتمع إلى الحد الذي أدى إلى انزياح مفهومي بات معه مفهوم الرعاية يحمل دلالة النظر بحيث قضى القرآن على الدلالة الأصلية التي تحملها ألفاظ «راعي» و «رعية» وحلت مادة «نظر» في مادة «رعي» وهو الأمر الذي لم يرُده القرآن إذ دعا إلى ترك اللفظ ودلالته وذلك لأن الدلالات الأصلية للألفاظ سرعان ما تستعيد عافيتها ليعود المفهوم إلى ما كان عليه أول مرة.←

الفرضية الثانية: أن يكون النبي عليه الصلاة والسلام قد قال الحديث بلفظ الراعي والرعية وهو أمر ممكن في حالة واحدة هي أن يكون الحديث قد قيل قبل نزول النهي عن قول «راعنا» فاستمرت روايته بهذا اللفظ حتى بعد نزول النهي للأسباب التي ذكرتها في الفرضية الأولى والمتعلقة بالانزياح المفهومي.

وإذا كانت الفرضية الثانية صحيحة فإنها تفتح الباب أمام البحث في تطور المعجم النبوي تدريجيًا جراء نزول القرآن منجمًا، وهذا ما يمكن أن يظهر حقيقة «تثبيت الفؤاد» وهو ما يمكن أن يؤكد المصدرية العليا للقرآن ويضع فرضية أن يكون القرآن «من تأليف محمد» في موضع شك حتى من واضعيها.

عمارة لغوي[4] وفي العمق نهوضا بالعمران البشري.

ولأن القرآن الكريم هو دستور مؤسس للعقل الإسلامي والإنساني عمومًا، ولأن المفاهيم القرآنية هي مفاهيم تؤثث البنية العقلية للمجتمعات العربية والإسلامية على وجه الخصوص، فإن إقامة هذه المجتمعات وإعادة بنائها رهين بتقويم هذه المفاهيم تمثّلًا وتمثيلًا. ولذلك جاء هذا البحث ليستعرض مفهومًا من المفاهيم المحورية في القرآن وهو مفهوم التعارف، وذلك من خلال النظر في كتب التفسير ورصد ما قدمته هذه المدونات من معنى لهذا المفهوم ومن ثَمَّ عرض محاولات «التمعين» تلك، على الرؤية القرآنية قصد تحصيل إجابة عن فرضية انطلق منها البحث تقول:
{إذا كان القرآن الكريم ينحت أمثل المفاهيم ويقدمها للإنسانية فإن تمثّلنا وتمثيلنا لهذه المفاهيم قد لا يكون على نفس القدر من المثالية التي نزل بها المفهوم القرآني أول مرة، ويحدث هذا الشرخ بين المثال القرآني والتمثل الإنساني حين تغيب عنا أثناء البحث في المفهوم القرآني الأسس المنهجية القرآنية التي كانت وراء إقامته}.

مشكلة البحث

إن السؤال الذي ينبغي أن نطرحه ونحن نبحث في المفهوم القرآني هو: هل حفظنا للمفاهيم القرآنية صبغتها القرآنية؟ أم أن تمثلنا للمفهوم القرآني قد تلبس بثقافتنا؟ فكانت النتيجة أن أسقطنا فهمنا على المفهوم القرآني؟ وبصياغة مختصرة هل وافق الفهم الإنساني المفهوم القرآني؟
إن عملية تمثل المفهوم القرآني – وباعتبار القرآن خطابًا يتحقق عنده وبالضرورة التفاعل بين الإرسال والتلقي– يمكن أن تكون عملية يستمد فيها المجتمع ثقافته من القرآن، كما يمكن أن تكون عملية يمد فيها المجتمع القرآن بثقافته، ولذلك فإن الحديث عن مفهوم التعارف لا بد أن يعيد للواجهة سؤال العلاقة بين الصبغة القرآنية للمفهوم والصياغة الإنسانية له، بحثًا عن نقاط الاتفاق والافتراق بين الصبغة والصياغة.

إن الجواب عن هذه الإشكالات لا يكون إلا بعرض المفاهيم القرآنية على الأسس المنهجية القرآنية التي بُني وأقيم وفقها المفهوم القرآني أول مرة، لتحديد ما إذا كان المفهوم القرآني قرآنيًا أم غير ذلك، وهو ما يستدعي الوقوف على الكيف الذي به أقام القرآن المفاهيم، أو ما يمكن أن نسميه – استعارة– فن العمارة اللغوي في القرآن.

هدف البحث وأهميته والمنهجية المعتمدة

إن الهدف الذي يرمي إليه البحث يتجلى في الوقوف على الأسس المنهجية التي أقيمت وفقها المفاهيم القرآنية، وذلك بغية استخلاص مفهوم قرآني خام للتعارف، يتسق مع النظام القرآني ومنهجية القرآن المعرفية ويبرز من خلاله البون الشاسع بين المفهوم المتين في صبغته القرآنية والمفهوم الهزيل في صياغته البشرية. ولتحقيق هذا الغرض فقد اعتمدت في البحث المنهجين التحليلي والمقارن، حيث وقفت على تفسير آية التعارف عند بعض المفسرين، قصد تحليل نصوص التفسير والوقوف من خلالها على الكيفِ الذي به بنى المفسر مفهوم التعارف، وذلك استجلاءً لملامح الرؤية التي أطرت الممارسة التفسيرية ومن ثم مقارنتها بالرؤية القرآنية التي كان من المفترض أن تؤطر عملية التلقي والتفسير، تحليلًا للعملية التفسيرية ونقدًا لها بهدف التصويب وتصحيح المسار.

4- سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، **بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية**، الجزء الأول، إشراف علي جمعة محمد وسيف الدين عبد الفتاح (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1998)، ص 29.

الدراسات السابقة

إن طبيعة هذا البحث المتضمن لشق نظري يعالج مسألة بناء المفاهيم القرآنية، وشق تطبيقي يعالج مسألة إقامة مفهوم قرآني للتعارف، تقتضي استدعاء الدراسات السابقة في الشقين كليهما: شق بناء المفاهيم وشق إقامة مفهوم التعارف.

أما الدراسات السابقة في موضوع بناء المفاهيم فهي على حد اطلاعي:

بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية

وقد تضمن هذا الكتاب الجماعي مجموعة من المقالات المؤطّرة لعملية بناء المفاهيم نذكر منها:

- مقدمة أساسية حول عملية بناء المفاهيم، د. سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل[5].

وهي ورقة تقف عند أهمية قواعد التأسيس في عملية بناء المفاهيم وأهم تلك القواعد – كما يؤكد صاحبها – هو عدم التعامل مع المفاهيم على أنها كتل صماء، ذلك أن بناء المفهوم ينبغي أن يأخذ بعين الاعتبار طبيعة المفاهيم وسياقات استعمالها وغير ذلك من التفاصيل التي تحدد قواعد الهندسة والعمارة المفاهيمية.

- توضيح المفاهيم ضرورة معرفية، د. صلاح اسماعيل عبد الحق[6].

وقد شدّد هذا المقال على ضرورة توضيح المفاهيم، كما أثار مجموعة من المشكلات التي تكشف عنها عملية إيضاح المفاهيم مثل الحراك المفهومي والاحتلال المفهومي، وهي الظواهر التي تحول في معظم الأحيان دون إقامة المفهوم، مقدمًا مجموعة من القواعد الدلالية التي تحكم التعامل الصحيح والدقيق مع المفاهيم.

- بناء المفاهيم الإسلامية ضرورة منهاجية، د. سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل[7].

ويمكن استشفاف الفكرة المحورية التي يدور حولها المقال من عنوانه، وهي بناء المفاهيم الإسلامية تحقيقًا للهوية وتأكيدًا على التمايز بين المنظومة الإسلامية وغيرها من المنظومات، في المصدر والوسائل والغايات، مع الإشارة إلى خصائص المفاهيم الإسلامية والتي ينبغي أخذها بعين الاعتبار حين بناء المفهوم الإسلامي.

إن ما يمكن أن نسجله من ملاحظات حول هذا الكتاب الجماعي أو هذا المشروع باعتباره كتابًا يضم مجموعة من الدراسات التي يمكن اعتبارها دراسات سابقة في موضوع هذا البحث، هو أنه أرضية يمكن الانطلاق منها والتأسيس عليها حين البحث في المفاهيم، لكونه يقدم رؤى مجموعة من الباحثين الذين انغمسوا في مجال إقامة المفاهيم، فهو يطوي المسافات إذ يقدم المعرفة المعززة بالخبرة، إلّا أن ما يمكن أن يعتبر غائبًا في هذا الكتاب هو الحديث عن بناء المفاهيم القرآنية وما لها من خصوصية في عملية إقامة المفاهيم ومن أهمية في عملية تقويمها.

وأما الدراسات السابقة في موضوع «التعارف» فهي على حد اطلاعي:

- التعارف والاعتراف والمصالحة، عبد الرحمن السالمي[8].

وهي مقالة افتتاحية تجلي العلاقة بين ثلاثية التعارف والاعتراف والمصالحة التي ينبغي – ومن وجهة نظر الكاتب – أن تسود العلاقات الإنسانية، تعرفًا على الآخر واعترافًا به وتحقيقًا للمصالحة معه في ظل العيش المشترك.

- منزلة التعارف والاعتراف في منظومة القيم القرآنية، احميده النيفر[9].

يناقش المقال التعارف باعتباره قيمة قرآنية تجسر – وفق الرؤية القرآنية – العلاقة مع الآخر في ظل الاختلاف معه، فتؤسس في مستواها الأول للتعرف على الآخر المخالف، وتنفذ في مستوى ثان إلى الاعتراف بالآخر وبخصوصيته، باعتبار

5- المرجع نفسه، ص 27-30.

6- المرجع نفسه، ص 31-51.

7- المرجع نفسه، ص 53-103.

8- عبد الرحمن السالمي، «التعارف والاعتراف والمصالحة التفاهم»، **التفاهم العمانية**، العدد 36 (2012)، ص 7-11.

9- احميده النيفر، «منزلة التعارف والاعتراف في منظومة القيم القرآنية»، **التفاهم العمانية**، العدد 36 (2012)، ص 13-34.

أن مقاربته المختلفة عنا مثرية لنا وللتوازن الثقافي الكوني.

- الإسلام والديانات الإبراهيمية بين التعارف القرآني والتجربة التاريخية، عزالدين عناية[10].

يرصد المقال التجربة التاريخية للإسلام في علاقته مع الديانات الإبراهيمية وما تستبطنه هذه التجربة من حضور للتعارف، هذه القيمة التي حضرت باعتبارها قيمة مستبطنة في التجربة الإسلامية الكلية، وغابت في بعض اجتهادات الفقهاء، بات من الضروري تسليط الضوء عليها فتحًا للأفق الإنساني الرحب.

إن ما يمكن استدراكه على هذه المحاولات التأسيسية لقيمة التعارف هو قفزها على الاستكشاف المتأني للمعنى القرآني للتعارف، فالحديث عن مركزية التعارف وأهميته في تجسير العلاقة مع الآخر لا يمكن أن يحقق المتوخى منه ما لم يُجَلَّ مفهوم التعارف قرآنيًا، وما لم يوضح الفرق الشاسع بين عمق المفهوم القرآني للتعارف وسطحية المفهوم السائد، وبين عمق دلالة التعارف وسطحية المصطلحات المقابلة له خارج الجهاز المفاهيمي القرآني.

أولًا- المفهوم: بين المثال القرآني والتمثل الإنساني

إننا حين نقرأ القرآن في أغلب الأحيان نقارب لغته مقاربتنا للغة العرب، فنقرأ القرآن دون أن نستحضر أن لغته تتحد مع لغتنا العربية في الجهاز وتختلف عنها تماما في الإنجاز[11].

نقرأ القرآن في كثير من الأحيان دون أن نستحضر أن: «بلاغة البيان تعلو على قدر علو المبيِّن، فعلو بيان الله على بيان خلقه بقدر علو الله على خلقه»[12].

1- لغة القرآن ولغة العرب: اتحاد في الجهاز وافتراق في الإنجاز

إن الفرق بين فن العمارة اللغوية القرآني في إقامة المفاهيم وفن العمارة اللغوية الإنساني هو كالفرق بين فن العمارة الإلهية في الكون وفن العمارة الإنسانية في الأرض؛ إنه الفرق بين الحياة الأبدية والحركة الدائمة وبين الحياة الفانية والجمود.

إن الخصائص التي تتميز بها العمارة الإلهية المتمثلة في الكواكب والمجرات والأجرام وغيرها هي: الحركة الدائمة والحياة النابضة والتجدد الذاتي المستمر، وهي خصائص تفتقر إليها العمارة الإنسانية الجامدة التي يُفنيها الزمان وتبليها المتغيرات. وكذلك هي المفاهيم؛ فاللفظ والمفهوم القرآني هو جرم يكتنز طاقة متنامية وحياة نابضة. إن اللفظ القرآني أكبر من مجرد لفظ كثيف المعنى، إنه نجم لغوي نشط تتنامى كثافته بحركته الداخلية فينمو داخل الزمان ليستوعب كل زمان.

2- التعارف: بين الرؤية القرآنية للعالم والرؤية العربية للعالم

من هنا كانت إعادة النظر في المفاهيم القرآنية حاجة معرفية وضرورة منهجية، خاصة إذا تعلق الأمر بالمفاهيم الكبرى المنظمة للاجتماع البشري، ولعل من أبرز هذه المفاهيم: مفهوم التعارف.

يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات:13]. إن المتتبع لماهيّة التعارف انطلاقًا من كتب التفسير يجد أن معناه لم يخرجَ عند المفسرين عن تعارف الناس بعضهم ببعض أو لنقُل تعارف القبائل بعضها ببعض.

10- عز الدين عناية، «الإسلام والديانات الإبراهيمية بين التعارف القرآني والتجربة التاريخية»، **التفاهم العمانية**، العدد 36 (2012)، ص 35-51.

11- لمزيد من التعمق في المسألة ينظر: سعاد كوريم، **سنة اللسان بين الجهاز والإنجاز وأثرها في تعيين القصد الشرعي**، أطروحة دكتوراه تحت إشراف محمد السيسي، (مكناس: جامعة مولاي إسماعيل- كلية الآداب والعلوم الإنسانية، السنة الجامعية: 2011-2012).

12- أبو الحسن الحرالي المراكشي، **تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي في التفسير** (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1997)، ص 29.

جاء في تفسير الطبري: «وجعلناكم متناسبين، فبعضكم يناسب بعضًا نسبًا بعيدًا، وبعضكم يناسب بعضًا نسبًا قريبًا فالمناسب النسب البعيد من لم ينسبه أهل الشعوب، وذلك إذا قيل للرجل من العرب: من أيّ شعب أنت؟ قال: أنا من مضر، أو من ربيعة. وأما أهل المناسبة القريبة أهل القبائل، وهم كتميم من مضر، وبكر من ربيعة، وأقرب القبائل الأفخاذ وهما كشيبان من بكر ودارم من تميم، ونحو ذلك»[13].

وقال الماتريدي: «{ لتعارفوا } أي جعل فيكم هذه القبائل ليعرف بعضكم بعضًا بالنسبة إلى القبائل والأفخاذ؛ فيقال: فلان التّيميّ، والهاشميّ»[14].

وقال البقاعي: «{ لتعارفوا } أي ليعرف الإنسان من يقاربه في النسب ليصل من رحمه ما يحق له، لا لتواصفوا وتفاخروا»[15]. والمتتبع لما أورده المفسرون من معان للتعارف لا بد وأن ينقدح في ذهنه سؤال بناء المفهوم؛ كيف بنى المفسر مفهوم التعارف؟ أو لنقل كيف بنى المتلقي للآية مفهوم التعارف؟

إن تأمل ما أورده المفسرون فيما يتعلق بمفهوم الشعوب والقبائل والتي دار معناها في معظم كتب التفاسير حول مضر وربيعة وبني تميم وبني هاشم وغيرها من قبائل العرب، يجعلنا نتساءل حول طبيعة علاقة المفسر بالعالم وبتعبير أدق عن طبيعة رؤية المفسر للعالم؛ فهي إما أن تكون رؤية منطلقها القرآن حيث يرى المفسر العالم من خلال القرآن، وإما أن تكون رؤية منطلقها العالم حيث يرى المفسر القرآن من خلال العالم. إن اقتصار جل المفسرين على القبائل العربية للتمثيل للشعوب والقبائل يجعلنا نستنتج أن المفسر والمتلقي عمومًا إنما كان يرى القرآن، أو لنقل كان يرى هذه الآية على الأقل، من خلال نموذجه الثقافي الذي رسخه في ذهنه واقعه وثقافته، فكان يفسر القبيلة والشعب انطلاقًا من محيطه لا انطلاقًا من الغوص المعرفي في القرآن لاستخلاص معنى قرآني خام للمادة اللغوية.

والغريب أن المفسرين من غير العرب لم يتميزوا عن العرب في تفسيرهم لمفردتي الشعوب والقبائل، وإن كان المنتظر منهم أن يستحضروا عالمية الخطاب القرآني لأنهم وبحكم أعجميتهم الأكفأ على استشعار معنى عالمية الخطاب. فها هو السمرقندي يفسر الشعوب والقبائل بقوله: «وجعلناكم شُعُوبًا وَقَبَائِلَ يعني: رؤوس القبائل، مثل مضر، وربيعة {وَقَبَائِلَ} يعني: الأفخاذ مثل بني سعد، وبني عامر»[16]. وها هو الزمخشري يجلي معنى الشعب والقبيلة بقوله: «الشعب: الطبقة الأولى من الطبقات الست التي عليها العرب، وهي: الشعب، والقبيلة، والعمارة، والبطن، والفخذ، والفصيلة؛ فالشعب يجمع القبائل، والقبيلة تجمع العمائر، والعمارة تجمع البطون، والبطن تجمع الأفخاذ، والفخذ تجمع الفصائل: خزيمة شعب، وكنانة قبيلة، وقريش عمارة، وقصى بطن، وهاشم فخذ، والعباس فصيلة، وسميت الشعوب؛ لأنّ القبائل تشعبت منها»[17]. ولعلنا بعد هذين النصين تنقدح في أذهاننا فرضية أن يكون المفسر قد ورث القرآن وورث معه رؤية المفسر العربي للعالم وللقرآن!

إن القضية هنا ليست فقط قضية مرتبطة برؤية المفسر للقرآن انطلاقًا من عالمه، إن القضية هنا قضية استعارة عين العربي لمقاربة القرآن والعالم معا، إننا أمام عقل عربي يُنَصَّب باعتباره منظومة مرجعية يفكر العالم الإسلامي من خلالها[18]. من هنا كان سؤال رؤية العالم ركنًا أساسًا في إعادة صياغة المفاهيم، حتى نتبين المفهوم القرآني من المفهوم

13- أبو جعفر الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، الجزء 22، تحقيق أحمد محمد شاكر (دمشق: مؤسسة الرسالة، 2000)، ص 309.
14- محمد بن محمود الماتريدي، **تأويلات أهل السنة**، الجزء 9 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005)، ص 337.
15- برهان الدين البقاعي، **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، الجزء 18 (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، 1984)، ص 382.
16- أبو الليث السمرقندي، **بحر العلوم**، الجزء 3 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993)، ص 329.
17- أبو القاسم الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، الجزء 4 (بيروت: دار الكتاب العربي، 1987)، ص 374.
18- وهو ما أشار له محمد عابد الجابري بقوله: الأعرابي صانع العالم العربي، ينظر: محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000)، ص 71.

العربي. إننا جميعًا وبعد الوقوف على رؤية المفسر للقرآن وللعالم انطلاقًا من محيطه حينًا وانطلاقاً من {العربي المرجع} أحيانًا أخرى، نتساءل عن الأسباب الكامنة وراء تراجع رؤية القرآن للعالم أمام رؤية العربي للعالم في ذهن المفسر والمتلقي للمفهوم القرآني.

3- حاكمية القرآن وسؤال بناء المفهوم

إن الحديث عن العربي المرجع لا بد أن يخرج للوجود جملة من الاستشكالات أهمها: سؤال احتلال الثقافة العربية لذهن مفسر القرآن ومتلقيه واحتلال الفهم العربي للمفهوم القرآني.

جوابًا على هذا الاستشكال نورد نصًّا للإمام الغزالي، بهدف تفكيكه والوقوف على الأسباب التي كانت وراء هذا الاحتلال المفهومي[19].

يقول الغزالي: «إن للأشياء وجودًا في الأعيان ووجودًا في الأذهان ووجودًا في اللسان، أما الوجود في الأعيان فهو الوجود الأصلي الحقيقي، والوجود في الأذهان هو الوجود العلمي الصوري، والوجود في اللسان هو الوجود اللفظي الدليلي»[20].

فلكل شيء في الوجود إذًا وجود عيني ووجود ذهني ووجود لساني، وليكن الشيء الذي سنمثل له في هذا المقام هو {الشعب والقبيلة} في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: 13].

إن لكلمة {شعوبًا} وكلمة {قبائل} وجودًا عينيًا في المجتمع العربي، ووجودًا ذهنيًا في عقل المتلقي العربي، ووجودًا لسانيًا في لسان المتلقي العربي، غير أنه وبعد نزول هذه الآية بات لهذه الكلمة وجود رابع هو الوجود في اللسان القرآني.

إن عدم انتباه المتلقي للقرآن للنقلة النوعية التي أحدثها القرآن وهو ينقل الألفاظ العربية من التوظيف الإنساني إلى التوظيف الإلهي[21] جعل التلقي يقف بألفاظ القرآن عند المستويات الثلاثة: الوجود العيني في الواقع العربي والوجود الذهني في العقل العربي والوجود اللساني في اللسان العربي واعتمادًا على هذه المستويات الثلاثة كانت تتم عملية التفسير دون الانتباه إلى الوجود الأصلي في اللسان القرآني. والناظر إلى ثلاثية اللسان العربي والواقع العربي والعقل العربي التي فسر القرآن وبنيت مفاهيمه انطلاقا منها، يجدها مثخنة بالثقافة العربية، فأنّى للمتلقي إذًا أن يفلت من قبضة الرؤية العربية للعالم وقد أحيط بهذا السياج المنيع الذي يجعل الثقافة العربية صندوقًا لا سبيل للتفكير خارجه!

إن عملية إدراكنا للموجودات تتم عادة عبر السلسلة التي ذكرها الإمام الغزالي، فنحن نرى الأشياء في عالم الأعيان فتصبح حينها جزءًا من عالم أذهاننا لنطلق عليها فيما بعد اسمًا فتصبح بذلك جزءًا من عالم اللسان، وهكذا هو الحال مع جميع الموجودات، إلا أن القرآن وهو يسطر للناس خصيصة حاكميته[22] يقلب هذه السلسلة، فيصبح الوجود الأصلي للفظ القرآني هو الوجود في اللسان ثم الوجود في الأذهان ومن ثم الوجود في عالم الأعيان. إن خصيصة الحاكمية تجعلنا نفك الاقتران بين دلالات اللفظ القرآني ودلالة اللفظ العربي الذي قد يماثله مماثلة تامة في المادة اللغوية، وننطلق من المفهوم

19- أطلق صلاح إسماعيل مصطلح الاحتلال المفهومي على عملية تفريغ المفاهيم من دلالتها الأصيلة وملئها بدلالات أخرى، ينظر: سيف الدين عبد الفتاح وآخرون، **بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية**، الجزء الأول (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1998)، ص 33.

20- أبو حامد الغزالي، **المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى** (قبرص: الجفان والجابي، 1987)، ص 25.

21- جلى أبو القاسم حاج حمد، الفرق بين التوظيف الإلهي للغة والتوظيف العربي لها في كتابه: محمد أبو القاسم حاج حمد، مرجع مذكور، ص 52.

22- لمزيد من التعمق في ماهية الحاكمية يحبذ الاطلاع على: طه جابر العلواني، **حاكمية القرآن** (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996).

القرآني لتوجيه وصناعة مفاهيم إنسانية مسددة بالوحي الإلهي، ونعتبر لغة العرب منطلقًا لفهم القرآن دون أن نعتبرها منتهى للفهم.

وما ذكرناه عن الشعوب والقبائل من احتلال مفهومي للفظين ينسحب على قوله تعالى: {لتعارفوا} ويظهر ذلك جليا في مقاطع عديدة من تأويلات المفسرين نذكر منها:

جاء في تفسير الكشف والبيان: «{لِتَعَارَفُواْ} أي: يعرف بعضكم بعضًا في قرب النسب، وبعده لا لتفاخروا»[23].

وقال ابن عبد البر: «في قول الله تعالى : {شعوبا وقبائل لتعارفوا}، دليل واضح على تعلم الأنساب»[24].

إن المفسر هنا وهو يجلي المفهوم، يحد من إمكانات لفظ التعارف لأنه يقارب مفهوم التعارف انطلاقًا من الرؤية العربية للعالم التي كان التعارف فيها رهينًا بمعرفة الأنساب فقط.

إن المداخل التي يقرأ العربي – ومن ورث عنه رؤيته– التعارف القرآني من خلالها هي: القبائل العربية وشعوبها والأنساب والتفاخر وهي عناصر تنتمي للبيئة العربية لا للبيئة القرآنية – إذا جاز لنا استخدام هذا اللفظ– وإذا كنا نروم بناء المفهوم القرآني فإن ذلك غير متأت ما لم نُجلّ الكيف الذي به نبني مفهومًا هو ابن البيئة القرآنية.

ثانيًا- التعارف القرآني: من تدبر منظومة الاستخلاف إلى تدبير قيمة الاختلاف

إن القرآن الكريم كتاب هداية، جاء ليهدي الناس إلى أقوم السبل التي ينبغي أن يسلكها المستخلفون لتحقيق الخلافة الراشدة والعمران الرشيد، ولذلك فإن المنظومة المعرفية التي يقدمها القرآن لا يمكن استيعابها استيعابا تاما إلا في الإطار العمراني الاستخلافي؛ فمفهوم الاستخلاف هو المحور الذي تسبح في فَلكه المفاهيم القرآنية كلها، وعلى أساس هذا المفهوم صيغت العلاقة بين عناصر الشبكات المفهومية التي يحويها القرآن الكريم. إن النظر إلى العالم عبر العين القرآنية يجعلنا نرى الإنسان محورًا للوجود، لكن محوريته تلك تضعه في منطقة التكليف قبل أن تضعه في موضع التشريف.

إن الرؤية القرآنية تدعونا إلى مقاربة المفاهيم القرآنية كلها مقاربة تستحضر مفهوم العمران والمهمة الاستخلافية التي جاء الإنسان ليؤديها في الكون. إن مفهوم التزكية والعبادة ومفهوم الزواج والمعروف والقصاص والقتال وغيرها من المفاهيم القرآنية، لا يمكن تمثلها التمثل الأقوم لتمثيلها التمثيل القيّم، إلا إذا صيغت في إطار نظام الاستخلاف الذي جاء القرآن ليرسيه. ولذلك فإن المدخل الرئيس لإعادة قراءة مفهوم التعارف في بيئته القرآنية هو النظر إليه عبر نافذة الاستخلاف.

1- تدبير الاختلاف مدخلًا لإعادة قراءة مفهوم التعارف

لقد خلق الله الإنسان ليؤدي المهمة الاستخلافية ويعمر الأرض، وقد آتى الله – عز وجل– الإنسان خصائص ذاتية تمكنه من ممارسة هذه المهمة وإعمار الأرض، وقد كان من بين هذه الخصائص وأعظمها {الاختلاف}؛ قال الله عز وجل: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ﴾[الروم: 22]. لقد قدم الله – عز وجل– اختلاف الألسنة والألوان[25] بين بني البشر على أنه آية من آياته، والناظر في جمال كوكبنا يجد أن ما أنجزه الإنسان من إبداع جمالي وإنجاز جلالي إنما مردّه إلى الاختلاف، ولولا هذا الاختلاف في هيئاتنا وفي ظواهرنا وفي ألسنة التفكير وألسنة التعبير بيننا، ما عُمّرت الأرض ولا أدى الإنسان مهمة الاستخلاف كما ينبغي.

23- أبو إسحاق الثعلبي، **الكشف والبيان عن تفسير القرآن**، الجزء 9 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2002)، ص 88.

24- ابن عبد البر، **الإنباه على قبائل الرواة** (القاهرة: دار الفكر العربي، 1982)، ص 14.

25- لن نحمل اللفظتين «ألسنة» و«ألوان» على معناهما النسبي، اللغة ولون البشرة، وإنما سنحملهما على المعنى المطلق الواسع لأن الأصل في المعنى القرآني الصالح لكل زمان ومكان أن يبقى على سعته وإطلاقه، سنحمل اللون على معنى الهيئة، لأن اللون هيئة، وسنحمل اللسان على معنى: الجهاز المسؤول عن عملية الكلام (تفكيرًا وتعبيراً، تواصلاً واتصالاً) ، لأن اللسان هو جارحة الكلام.

إلا أن الاختلاف لم يكن دائماً آية من آيات الله ولذلك قال الله عز وجل: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾[هود: 118].

إن الاختلاف صنفان:

صنف هو مشيئة كونية وإرادة شرعية[26] لله عز وجل وهو الصنف الذي وصفه القرآن ب{الآية} في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ﴾؛ لأن ما كان آية لله – عز وجل– لا يمكن إلا أن تتعلق به الإرادتان الكونية والشرعية معًا، وصنف آخر هو مشيئة كونية دون أن يكون إرادة شرعيةّ، ومثاله؛ أن الله شاء بمقتضى مشيئته الكونية أن يوجد الكفر، ولكنه وبمقتضى إرادته الشرعية أراد لنا الإيمان ولم يرد لنا الكفر. ولذلك قال الله – عز وجل: {ولا يزالون مختلفين} أي ولا يزالون مختلفين بمقتضى إرادة الله الكونية،{إلا من رحم ربك} أي إلا من رحمهم الله بالائتلاف بمقتضى إرادته الشرعية، {ولذلك خلقهم} أي خلقهم للاختلاف وللرحمة معًا.

إن فهم آية التعارف في إطار الاستخلاف يحتم علينا فهم الآية في إطار الاختلاف[27].

يقول الله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[الحجرات: 13]. لقد جاء الخطاب في هذه الآية ليشمل الناس كافة، أيَ ليشمل كل إنسان مَستخلف على وجه البسيطة، وهي إشارة أخرى إلى ضرورة قراءة هذه الآية في ضوء الاستخلاف، فهي لم تصدر لا بقوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا» ولا بأي نداء يخصص الفئة المخاطبة. إن في قوله تعالى {إنا خلقناكم من ذكر وأنثى} تذكيرًا بالأصل المشترك بين بني آدم وفي قوله تعالى {وجعلناكم شعوبًا وقبائل} إشارة إلى الاختلاف.

وقد ذكرنا آنفا أن الاختلاف ليس دائمًا مظنة الائتلاف، فكم من اختلاف كان سببًا للخلاف، ولكن رغم أن الاختلاف لم يكن دائمًا مظنة الائتلاف فإن الله أبقاه بمقتضى مشيئته الكونية، وجعلنا شعوبًا وقبائل رغم قدرته على جعلنا أمة واحدة؛ يقول تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾. لقد أبقانا الله مختلفين رغم كون الاختلاف مدخلًا إلى الخلاف؛ أبقانا مختلفين بمقتضى مشيئته الكونية، لكنه وبمقتضى إرادته الشرعية حصّن هذا الاختلاف بالرحمة؛ {إلا من رحم ربك}. فرحمنا بالاختلاف الآية ورحمنا من الاختلاف الخلاف، وكان من رحمته بنا أن أمرنا بالتعارف. إن تعرف الشعوب والقبائل بعضها على بعض هو فعل تواصلي بين ثقافات مختلفة، إنه حوار بين بيئات اجتماعية قد تتضارب بناها الفكرية، ولذلك فإن الإقبال على الآخر بهدف التعرف والتعارف قد يكون سببًا للتنافر والتناحر، فكيف حصن القرآن الاختلاف بالتعارف وكيف حصن التعارف بالتعارف؟

2- التعارف القرآني: بين مستوى الوسيلة ومستوى الغاية

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: 13]. إن الناظر في هذه الآية التي استهلت بتوجيه الخطاب للناس أجمعين {ياَ أيها الناس} ثم استأنفت لتذكرهم بالأصل المشترك {إنا خلقناكم من ذكر وأنثى} ثم واصلت لتؤكد لهم حصول الاختلاف بينهم {وجعلناكم شعوبًا وقبائل} لا بد وأن يتأرجح في ذهنه التعارف بين كونه وسيلة وكونه غاية، فإذا كان التعارف غاية فما وسيلة تحقيقه

26- يقول الإمام شيخ الإسلام ابن تيمية: «ينبغي أن يعرف أن الإرادة في كتاب الله على نوعين: أحدهما: الإرادة الكونية وهي الإرادة المستلزمة لوقوع المراد، التي يقال فيها: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وهذه الإرادة في مثل قوله– تعالى: {فمن يرد الله أن ← يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقًا حرجًا}... وهذه الإرادة هي مدلول اللام في قوله: {ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم}... وأما النوع الثاني: فهو الإرادة الدينية الشرعية وهي محبة المراد ورضاه ومحبة أهله والرضا عنهم وجزاؤهم بالحسنى كما قال تعالى: {يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر} وقال: {ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم}». ابن تيمية، **دقائق التفسير**، الجزء 2 (دمشق: مؤسسة علوم القرآن، 1404)، ص 528.

27- ينظر عبد الرحمن السالمي، مرجع مذكور، ص 7.

وتحصينه في ظل عالم يسوده الاختلاف المفضي في كثير من الأحيان إلى الخلاف؟

إن أسئلة كتلك لا بد وأن تضعنا في حوار مع القرآن ومع منظومته المعرفية، ولا بد أن يدفعنا فضولنا المعرفي إلى أن نُقلب آيات القرآن ذات اليمين وذات الشمال، بحثًا عن أجوبة لاستشكالات تتمحور حول معهود القرآن في بسطه للغايات ومدى واقعية أن يسطر القرآن الغايات دون أن يحدد وسائل تحقيقها، ومدى معقولية أن يقدم القرآن كل «تعارف» على أنه غاية لوجودنا وغاية لاختلافنا حتى وإن كان هذا التعارف مظنة للخلاف الذي قد يفضي إلى ما لا يمكن أن يكون غاية للوجود وغاية للاختلاف. إن الإجابة عن هذه الاستشكالات المشروعة تقتضي منا إجراء استقراء للآيات القرآنية للوقوف على الكيف الذي يقدم به القرآن الغاية، ويحصن به المفهوم.

ولأن الاستقراء متعذر في هذا المقام فإني سأورد مثالًا لتوضيح المقال:
قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الروم: 21]. إن الزواج في هذه الآية مفهوم منظم للاجتماع البشري، والسكن هو غاية الزواج ومقصده، فكيف قدم القرآن هذه الغاية وكيف حصّن مفهوم الزواج؟ إن مفهوم الزواج القرآني محصن بذاته وبغايته، أي أنه محصّن بالبناء اللفظي لكلمة «زوج» وبالغاية التي يفترض أن يؤديها الزواج والتي هي السكن، فبناء المفهوم القرآني للزواج يقتضي إذًا، أن يؤخذ اللفظ القرآني الدقيق بعين الاعتبار وأن يُضمّن السكن في مفهوم الزواج باعتباره غاية له. إن لفظة «زواج» تحمل معنى كثيفا فالزوج: «ما لا يكمل المقصود من الشيء إلا معه على نحو من الاشتراك والتعاون والتطهير»[28].

والزوج من خلال الآية: من كان السكن إليه متحققًا. والزواج: ما حقق للزوجين السكن إلى بعضهما.
ولدقة اللفظ القرآني فإن السكن باعتباره غاية للزواج قد تحددت وسيلة تحقيقه وضُمنت في الآية، فالسكن لا يتحقق إلا بوجود الزوج الذي لا يكمل المقصود إلا معه، والزوج لا يكون زوجًا إلا إذا تحقق معه السكن، وهكذا كان لفظ الزوج مجليًا لوسيلة تحقيق السكن وكان السكن مجليًا لماهية الزوج. كما أن العبارة القرآنية الدقيقة في قوله تعالى: «لتسكنوا إليها» جعلت معنى السكن واضح المعالم فلو قال – جل وعلا: [لتسكنوها]، لكان الزواج انصهارًا وذوبانًا في الآخر ولو قال [لتسكنوا معها]، لكان الزواج مجرد عيش مشترك ولكنه قال: [لتسكنوا إليها] لأن السكن إلى الآخر طمأنينة وقرار بغير ذوبان وانصهار[29]. فالنظام القرآني إذًا قائم على «البيان»، والبيان يقتضي أن يكون اللفظ مبينًا بذاته ومجليًا لما يحيط به من ألفاظ، ولذلك فإن من تمام بيان القرآن أن كانت ألفاظه مجلية لذاتها ولما حولها، وكان القرآن محصِّنًا للغايات بالوسائل المتضمنة فيها وللمفاهيم بالألفاظ المعبِّرة عنها.

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: 13]. إن ما ذكرناه بشأن السكن والزواج يسري على التعارف، فقد جاء التعارف في هذه الآية غاية للاختلاف، وكان الاستشكال الذي افتتحنا به هذه الجزئية يدور حول إمكانية أن يعرض القرآن الغاية دون أن يؤطرها بالوسائل المحصنة والمحققة لها. والجواب عن هذا الاستشكال هو: لا، فعرض الغاية دون بيان الوسيلة لتحقيقها ليس من معهود القرآن، لأن من تمام بيان القرآن ومن تمام وضوح منظومته المعرفية وتماسكها، إن كان نظامه المعرفي مبينًا بقدر بيان ألفاظه، فبيان القرآن غير مقتصر على البيان اللغوي بل يتعداه إلى البيان المعرفي، ذلك أن بيان اللفظ وبلاغته هو دائمًا محض انعكاس لبيان المنظومة المعرفية التي أنجبت اللفظ.

28- أبو الحسن الحرالي المراكشي، مرجع مذكور، ص 175-176.
29- لمزيد من التعمق في معنى الزواج وماهيته انطلاقًا من المنظومة المعرفية للقرآن، ينظر: فريد شكري، **الأسرة في القرآن الكريم حصن بالعدل وحضن بالفضل** (الدار البيضاء: مركز الدراسات الأسرية والبحث في القيم والقانون، 2018)، ص 17-18.

ولذلك فإن الكلمة القرآنية وبسبب دقة استعمالها وكثافتها وسعتها البيانية تحمل دائمًا الماهية والكيف بين ثناياها، فالزواج والعبادة والعدل والقتال وغيرها من الألفاظ العربية حين تستعمل في القرآن يكون استخدامها الدقيق مبينًا لغويًا ومعرفيًا بيانًا لا يعلى عليه. لأجل ذلك كله وجب طرح السؤال: هل التعارف القرآني هو تعارف يقف عند الماهية دون بيان الكيف؟ وإذا كان الجواب هو: لا وهو حتما كذلك، فما المفهوم المبين للتعارف القرآني؟ إن النظام القرآني وخاصية البيان التي جاءت صفة لهذا الكتاب تقتضي أن يكون مفهوم التعارف القرآني واضح المعالم، كما تقتضي ألاّ ينسب المفهوم إلى المنظومة القرآنية إلا إذا كان واضحًا مبينًا بقدر بيان هذا الكتاب ونظامه. ولما كان المفهوم الدارج للتعارف غير مستوف لشروط البيان؛ ذلك أنه يفتقر للكيف الذي به يحافظ هذا المفهوم على غايته، كان من الضروري إعادة النظر في هذا المفهوم بما يتواءم مع نظام القرآن وبيانه.

إن المفهوم الدارج للتعارف يقف بالتعارف عند مستوى الغاية دون أن يحدد الوسيلة التي يحافظ بها المفهوم على بعده الغائي، ولا يعقل أن يكون كل تعارف غاية يقصد إليها القرآن الكريم، لأن القرآن إنما يقصد إلى ما به يتحقق التآلف بين البشر، ولا يمكن أن يقصد القرآن إلى ما قد يكون سبيلًا للخلاف والتناحر. فلما كان التعارف مظنة الخلاف، كان من تمام بيان القرآن أن يحدِّدَ الكيف الذي به يدبر الاختلاف لئلا يتحول إلى خلاف وأن يحدَّد الكيف الذي به يحصن التعارف لئلا يفضي إلى التناحر. لأجل ذلك كله، كان من الواجب واتساقًا مع النظام القرآني ومنظومته المعرفية، واستحضارًا لبيان القرآن وفصاحة جهازه المعرفي، أن تعاد صياغة مفهوم القرآن وفق ما يقتضيه البيان والنظام القرآني.

إن استحضار بيان القرآن يخرج إلى الوجود فرضية مفادها: ألا يمكن أن يكون التعارف في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ مفهومًا جاء ليحصّن الاختلاف من الخلاف، وليعزز الاجتماع البشري وينظمه؟ إن التعارف في هذه الآية واستحضارًا للبيان القرآني يفترض أن يتحقق فيه بُعدان: الأول هو بُعد الغاية والثاني هو بعد الوسيلة. أما بُعد الغاية فهو الذي أدركه جل المفسرين بقولهم إننا مأمورون بالتعرف على الحضارات الأخرى ومأمورون بمد جسور التثاقف. ويظهر هذا البعد حين نقرأ الأمر بالتعارف على أنه مقصد للاختلاف. وأما بعد الوسيلة فهو الذي غاب عن جل كتب التفسير، وهو ضرورة أن يكون التعارف لا مجرد غاية بل وسيلة لتدبير الاختلاف وتحقيق الائتلاف ومن ثم أداء واجب الاستخلاف.

إن إعادة قراءة مفهوم التعارف في ضوء الاستخلاف وتدبير الاختلاف يجعلنا ننظر إلى التعارف باعتباره مفهومًا منظمًا للاجتماع البشري؛ أي باعتباره غاية ووسيلة في آن واحد. لقد أمرنا الله بالتعارف باعتباره غاية للاختلاف، إلا أن من حكمة هذا القرآن ورؤيته البنائية للعالم أن جعل الغايات تستبطن في عمقها الوسائل، فاستبطن التعارف في عمقه الكيف الذي ينبغي أن يكون عليه هذا التعارف حتى يحقق المنتظر منه. إن النظر إلى التعارف باعتباره وسيلة لتدبير الاختلاف يجعلنا نقرأ التعارف على أنه في المستوى الغائي هو: التعرف على الآخر والإقبال عليه ومد جسور التثاقف معه، أما في مستواه الوسيلي فإنه يفترض أن يكون وسيلة تؤَمّن تحقيق المستوى الغائي.

إن فهم التعارف وفق النظام الاستخلافي الذي جاء القرآن ليرسيه لا يمكن أن يقف بنا عند المستوى الغائي للتعارف، لأن هذا المستوى لا يمثل أي إضافة حضارية للعمران، فالتعارف بالمعنى الغائي هو تحصيل حاصل، لأن طبيعة الإنسان الاجتماعية تدفعه إلى التعرف على الآخر، أي أنه ظاهرة كونية متحققة بمشيئة الخالق سواء حث عليها الآمر أم لم يفعل، ولذلك كان من تمام بيان القرآن أن يقدم الإضافة المنهجية والمعرفية بأن يرتقي ببناء مفهوم التعارف من البعد الغائي للتعارف إلى البعدين الغائي والوسيلي معًا. إذًا، ما البعد الوسيلي للتعارف الذي يحفظ للمفهوم غايته والذي يقتضي النظام القرآني أن يكون مضمنا في اللفظ نفسه؟

إن ما يحفظ المجتمعات البشرية عادة من التناحر وما يحفظ الجماعات الإنسانية من الخلاف هي القوانين والأنظمة والتشريعات التي يسنها المجتمع لضمان حق الفئات المكونة له، ولذلك فإن دخول الأفراد والمجتمعات في علاقات لا يمكن أن يترتب عنه التآلف إلا إذا انتظمت هذه العلاقات في قوانين وأنظمة تحفظ حق الجميع.

وبالرجوع إلى معاجم اللغة نجد أن «التعارف» يستبطن في مادته اللغوية معنى «المتفق عليه بين فئات معينة»، فالمعروف في اللغة: من العرف والمعروف وهو خلاف المنكر وما تعارف عليه الناس في عاداتهم ومعاملاتهم[30]. لذلك فإن هذا الاستبطان لا بد وأن يوقظ في أذهاننا احتمالية أن يكون التعارف في بعده الوسيلي هو تواضع الشعوب والقبائل على ما به يحققون التعارف الغائي. إن الواقع المحيط بنا يقدم جوابًا أوليًا عن هذا السؤال مفاده أن ما يحصن واقعيًا الاختلاف من الخلاف ويمكننا من ممارسة {الاختلاف الآية} الذي يعزز التنوع، كما يمكننا من تحقيق التعارف المفضي إلى التعاضد ومن صون التعارف عن الخلاف المفضي إلى التباغض، هو التزامنا بالأنظمة والقوانين والتشريعات المتعارف عليها.

ثالثًا- المفهوم بين التعبير القرآني والتعبير الإنساني

إن رؤية القرآن للعالم هي البوصلة الهادية التي يفترض أن يتم تصويب المفاهيم القرآنية في ضوئها، فهي العاصم من تأويل القرآن تأويلًا عربيًا بشريًا، أو لنقل هي العاصم من تأويل القرآن بالرأي غير أن هذه الرؤية لا يمكن تحصيلها وتحصينها ما لم نقرأ القرآن بلسانه. إن أسباب انحراف تلقي المعنى القرآني من الرؤية القرآنية إلى الرؤية العربية كان سببه – كما رأينا آنفا – الإسقاط المفهومي للمعنى العربي على المعنى القرآني لاتحادهما في الجهاز اللغوي.

1- لغة القرآن: بين المعهود العربي والمعهود القرآني

إن فهم القرآن وفق المعهود العربي[31] حجب عن المتلقي المعهود القرآني، وبات المتلقي للقرآن يقارن الصنعة اللغوية القرآنية بالصنعة اللغوية العربية، ويُنصّب الصنعة اللغوية العربية مرجعًا يقيس بناء عليه جمال الصياغة القرآنية وجلالها. نعم، لقد فاضل المتلقي بين لغة العرب ولغة القرآن ونظر إلى القرآن على أنه اكتمال بدر البلاغة، لكن هذه المقارنة نفسها وإن كانت قد أعلت من شأن الصياغة القرآنية، فإنها قد وضعت الصياغة العربية في موضع النظير بالنسبة للصياغة القرآنية، لأن المفاضلة بين الصنعتين لم تكن مفاضلة نكتشف من خلالها خصائص كل صنعة، بل كانت مفاضلة تفاضل بين مستوى الأداء في صنعة رآها المتلقي واحدة؛ فصار يبحث في القرآن عن مظاهر استيفائه لشروط البلاغة والفصاحة المعروفة، فقيل بلاغة القرآن والصحيح أنها بلاغة العرب؛ أو لنقل بلاغة القرآن في محاكاة بلاغة العرب بتفوق.

2- لغة العرب مرجعًا ذوقيًا لمقاربة القرآن

يقول الإمام الطاهر بن عاشور: «لم أر غرضا تناضلت له سهام الأفهام، ولا غاية تسابقت إليها جياد الهمم فرجعت دونها حسرى... مثل الخوض في وجوه إعجاز القرآن، فإنه لم يزل شغل أهل البلاغة الشاغل... ولقد سبق أن ألف علم البلاغة مشتملا على نماذج من وجوه إعجازه، والتفرقة بين حقيقته ومجازه. إلا أنه باحث عن كل خصائص الكلام العربي

30- المعجم الوسيط، مادة عرف.

31- يقول الشاطبي: «إن القرآن نزل بلسان العرب وإنه عربي وإنه لا عجمة فيه، بمعنى أنه أنزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة وأساليب معانيها، وأنها فيما فطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام يراد به ظاهره، وبالعام يراد به العام في وجه والخاص في وجه، وبالعام يراد به الخاص، والظاهر يراد به غير الظاهر، وكل ذلك يعرف من أول الكلام أو وسطه أو آخره، وتتكلم بالكلام ينبئ أوله عن آخره، أو آخره عن أوله، وتتكلم بالشيء يعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة، وتسمي الشيء الواحد بأسماء كثيرة، والأشياء الكثيرة باسم واحد، وكل هذا معروف عندها لا ترتاب في شيء منه هي ولا من تعلق بعلم كلامها». أبو اسحاق الشاطبي، **الموافقات**، الجزء 2 (القاهرة: دار ابن عفان، 1997)، ص 103.

وفي هذا الكلام نظر كما ذكرنا في المتن أن القرآن متّحد مع لغة العرب في الجهاز ومفترق معها في الإنجاز، فهو على معهود العرب جهازًا لا إنجازًا.

البليغ ليكون معيارًا للنقد أو آلة للصنع، ثم ليظهر من جراء ذلك كيف تفوق القرآن على كل كلام بليغ بما توفر فيه من الخصائص التي لا تجتمع في كلام آخر للبلغاء حتى عجز السابقون واللاحقون منهم عن الإتيان بمثله»[32]. إن المسألة هنا هي فقط مسألة تفوق القرآن على الكلام العربي في خصائص استمدت من الكلام العربي، ونص الإمام الطاهر بن عاشور يثبت لنا أن لغة العربي واستعماله لها وأساليب بيانه هي المرجع، وبناء عليها تتحدد بلاغة القرآن.

إن لهذا الكلام أبعادًا شديدة الخطورة، فإذا كانت بلاغة القرآن تقاس بتفوقها على بلاغة العرب، فإن معنى ذلك أن القرآن ليس بليغًا بذاته وأنه دائم الافتقار إلى وجود المرجع الذي بناء عليه تقاس بلاغته. ولنفترض أننا أصبحنا يومًا لا نذكر من أساليب بلاغة العرب شيئًا، ففتحنا القرآن لنقرأه، هل سندرك حينها وجوه بلاغة هذا الكتاب؟ وهل سنستشعر حلاوة عبارته وطلاوتها دون أن يكون مرجعنا في الحكم هو المقارنة بين لغة القرآن ولغة العرب؟ وإذا كان الجواب بنعم وهو حتمًا بنعم، فلمَ ننصب أساليب العرب معيارًا للحكم على لغة القرآن؟ لم لا نقرأ القرآن وكأنه النص العربي الأول والأوحد في الوجود؟ وإذا جازت المقارنة بين لغة القرآن وغيرها من اللغات فإن الأصل أن القرآن متفوق على كل اللغات الإنسانية وأبلغ من كل عبارة تلفظ بها مخلوق، فإذا كان الأمر كذلك فإن الحديث عن تفوق البلاغة القرآنية على بلاغة العرب واستثناء اللغات الأخرى لا يثبت بلاغة القرآن وإعجازه وإنما يثبت فقط بلاغة القرآن على بلاغة العرب.

3- العمارة اللغوية القرآنية: خروج من لغة العرب عن لغة العرب

إن المقارنة بين فن العمارة اللغوية القرآني وفن العمارة اللغوية الإنساني يمكن أن يكون سبيلًا إلى إدراك أسرار لغة القرآن، لكن هذه المقارنة ينبغي ألاّ يكون مرتكزها هو إظهار التفاضل بين الاستعمال القرآني والاستعمال العربي للاستعارة أو للمجاز أو للإيجاز لأن ذلك لا يثبت إعجاز القرآن، فالتفاضل قائم في استعمال أساليب اللغة حتى بين الشعراء والعرب أنفسهم، وتفوق شاعر على آخر في توسل اللغة لا يثبت إعجازه ولا نُبوّته.

إن ما ينبغي البحث عنه حين المقارنة هو الجديد الذي جاء به القرآن ولم يكن للعرب به سابق عهد. يقول شهاب الدين القسطلاني: «إن إعجازه هو الوصف الذى صار به خارجًا عن جنس كلام العرب من النظم، والنثر، والخطابة، والشعر، والرجز، والسجع، فلا يدخل في شيء منها، ولا يختلط بها مع كون ألفاظه وحروفه من جنس كلامهم، ومستعملة في نظمهم ونثرهم، ولذلك تحيرت عقولهم، وتدلهت أحلامهم، ولم يهتدوا إلى مثله في حسن كلامهم»[33]. نعم، لقد خرج القرآن من لغة العرب، لكنه خرج عن لغة العرب. فحين خرج القرآن عن أجناس الكلام التي عرفها العرب، فإن الرسالة التي مُرّرت حينها وفهِمها العربي الأول كانت: أن هذا القرآن يشترك معكم أيها العرب في المادة لكنه يخالفكم في الصنعة ولهذا كانت الصدمة والدهشة تملآن كل لقاء حدث بين القرآن وبين المتلقي العربي الأول.

يقول د. طه جابر العلواني: «إن لسان القرآن يخرج اللفظ عن كونه مجرد لفظ؛ لأنه يحمّل اللفظ طاقات دلالية لم يعهدها أحد في تلك الألفاظ قبل نطق القرآن بها، فهو يفرغها ويملؤها، ويمنحها معان ما كان لشاعر أو ناثر أو مجموعة كبيرة من أساطين العربية أن تمنحها تلك الدلالات»[34]. إن اللفظ القرآني – وكما ذكرت آنفا – لفظ مبين و حَيّ، و يمتلك خصائص التمدد والتجدد الذاتي؛ وإن الكلمة القرآنية ولكونها كلمة مبينة فإنها تحمل بيانها فيها وتكشف عن معناها بنفسها. إن تفسير القرآن بالقرآن قبل أن يكون تفسيرًا لآية بآية أخرى فإنه تفسير لكلمة بنفسها، لأن الألفاظ القرآنية أقمار تنير نفسها أولا ثم تنير ما يجاورها، وتستمد نورها من شمس المنهجية المعرفية الناظمة للقرآن.

32- الطاهر ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، الجزء الأوّل (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984)، ص 101.
33- شهاب الدين القسطلاني، **المواهب اللدنية بالمنح المحمدية**، الجزء 2 (القاهرة: المكتبة التوفيقية، د.ت)، ص 246.
34- أحمد بسام ساعي، **المعجزة إعادة قراءة الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم**، الجزء الأوّل (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2012)، ص 15.

رابعًا- التعارف القرآني في ضوء لغة القرآن القاصدة

إن كلمة {زوج} مثلًا ولكون القرآن يستخدمها استخدامًا ينقلها من مستوى اللفظ إلى مستوى المصطلح، بحيث تؤدي نفس المعنى حيثما استخدمت في القرآن الكريم[35]؛ فإنها تحمل معناها داخلها. إن الزوج يحيل على معنى التكامل ومعنى الاتصال ومعنى الانسجام ومعنى التآلف، فهذه الكلمة الكثيفة المليئة بالمعنى ينبغي أن تفهم داخل السياق القرآني بناء على هذه المعاني الكثيفة التي حمّل بها اللفظ، إن توجيه اللفظ بناءً على البوصلة الداخلية التي يستبطنها اللفظ نفسه يقي المتلقي من توجيه اللفظ بناء على البوصلة الثقافية المضمرة في ذهنه. ما قلناه حول كلمة {زوج} نقوله بشأن كلمة {تعارفوا}؛ إن هذا اللفظ الذي انتقاه القرآن بعناية، يحمل بين مفاصله دلالات قوية ومعان كثيفة لم يستحضرها المفسر وهو يفسر هذا اللفظ تفسيرًا سطحيًا.

إن فعل التعارف مليء بمعاني الاتصال والسكون والطمأنينة والمعرفة والعرفان والمعروف[36] وروده في القرآن على صيغة {لتفاعلوا} يحمله معنى إضافيًا هو الإقبال الدائم. إن هذا الجِرم الصغير {لتعارفوا} هو طاقة لغوية متنامية ومتحركة، وبناء على هذه الحياة وهذه الحركة الدائمة والدائبة ينبغي فهمه في السياق القرآني، وفهم ما جاوره من ألفاظ قرآنية.

1- التعارف من مستوى الاعتراف بالآخر إلى مستوى العرفان به

إن الاختيار الدقيق للألفاظ في الاستعمال القرآني، يؤكد أن لغة القرآن هي لغة قاصدة ولا مدخل فيها للاعتباط أو للعشوائية أو للعبث[37]، ومن مقتضيات هذه القصدية أن يؤدي اللفظ جميع المعاني التي تتحرك بداخله دون أن يغفل عن أي معنى منها. ولذلك، فإن إقامة مفهوم التعارف وفق اللغة القرآنية؛ يقتضي أن يستوعب المفهوم طاقة اللفظ وكثافته الدلالية التي يحتملها السياق، دون أن تبتر منه بعض أجزائه المعنوية التي تعزز المفهوم وتمتن دلالته.

وبناء عليه، فإن مفهوم التعارف القرآني لا بد وأن يستثمر الطاقة الدلالية للتعارف في كليتها، أي أن يستثمر معاني الاتصال والسكون والطمأنينة والمعرفة والعرفان والمعروف والعرف والإقبال الدائم، فلا يسقط من هذه المعاني ما يعزز مفهوم التعارف ويجلي دلالته. ولذلك فإن إقامة مفهوم التعارف وفق اللغة القرآنية، تقتضي أن يكون مفهوم التعارف محققًا للسكون والطمأنينة، وممتنًا لروابط الاتصال والإقبال الدائم، ومستثمرًا لمعاني المعرفة والعرفان والمعروف. إن المستوى الذي يتحقق فيه الجمع بين هذه المعاني والدلالات الكثيفة للتعارف هو النظر إلى كلمة {لتعارفوا} في بعديها الوسيلي والغائي لأن التعارف المحقق للإقبال الدائم والمعزز للسكون والطمأنينة؛ هو التعارف المصون عن الخلاف، وهو التعارف المدبر للاختلاف، وصون التعارف عن الخلاف – وكما ذكرنا آنفا – غير متحقق إلا في إطار معروف متعارف عليه.

إن التعارف الغائي حين يسدده ويؤطره التعارف الوسيلي يتحقق الإقبال على معرفة الآخر وعرفانه والتعارف معه على المعروف، فيرتفع الاختلاف ويحل الائتلاف وتتحقق الطمأنينة والسكون. إن إقامة مفهوم التعارف دون استيعاب الإمكانات المعنوية للفظ القرآني يجعلنا نقيم مفهومًا سطحيًا للتعارف يقف باللفظ عند المستوى الغائي له؛ أي عند مستوى الإقبال والتعرف على الآخر، دون تأطير هذا التعارف وتحصينه بما يحفظ هذا الإقبال والتعرف على الآخر من الإدبار أو الجور فيتأسس بذلك مفهوم للتعارف لا يحقق الطمأنينة والسكون ولا ينتقل بالتعارف من مستوى الاعتراف بالآخر[38] إلى مستوى عرفانه.

35- ينظر: أبو القاسم حاج حمد، مرجع مذكور، ص 53.

36- ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، **كتاب العين**، باب العين والراء وما يثلثهما، مادة: عرف (دمشق: دار الفكر، 1979).

37- يراجع في ذلك كتاب: عالم سبيط النيلي، **النظام القرآني** (بيروت: دار المحجة البيضاء للنشر والتوزيع، 2006).

38- جاءت إحدى مقالات: احميده النيفر، مرجع مذكور.

وتعقيبًا عليه أقول: إن منظومة القيم القرآنية لا تقف بالتعارف عند مستوى الاعتراف بالآخر بل ترتقي به إلى مستوى العرفان، لأن التعارف القرآني هو إقبال على الآخر والإقبال على الآخر هو عرفان لا مجرد اعتراف.

إن إقامة مفهوم التعارف ضمن ما يتيحه اللفظ القرآني من كثافة معنوية وضمن الإطار الاستخلافي العمراني الذي رسمه القرآن يقتضي منا النظر إلى التعارف باعتباره {وسيلة} و{غاية} في آن واحد؛ أي باعتباره تثاقفًا وتعرفًا على الحضارات الأخرى، وباعتباره تعارفًا وتوافقًا وتواضعًا على ما به يتحقق التثاقف والتعرف وما به يُنظّم الاجتماع البشري. والحقيقة أنه ما لم ينظر إلى التعارف في كلا بعديه فإنه سيظل فعلا أبتر، لا يحقق جدواه، لأن الوقوف عند المستوى الأول للتعريف باعتبار التعارف حوارًا للحضارات فقط، لن يحقق النتيجة المبتغاة ولن يرتقي بالتعارف من مستوى الاعتراف بالآخر إلى مستوى العرفان به. ثم إن تحقيق قيمة التعاون والتبادل الثقافي بين المجتمعات والحضارات غايات لا يمكن أن تتم إلا على يد مجتمع يستحضر عالمية الخطاب القرآني {يا أيها الناس} ويستحضر المشترك الإنساني {من ذكر وأنثى}، ويؤمن بالاختلاف {شعوبًا وقبائل} هذا المجتمع الذي يمد مع الآخر جسور التعارف ليدبر الاختلاف ويحقق التآلف.

2- التعارف القرآني مفهومًا بديلًا للتعايش والتسامح الإنساني

لماذا تقويم الوعي الإنساني في ضوء المفهوم القرآني؟

إن السؤال الذي قد يُطرح حين الحديث عن تقويم المفاهيم الإنسانية في ضوء المفاهيم القرآنية هو سؤال الجدوى، فلم النظر في القرآن؟ ولم اعتماد القرآن أساسًا في بناء المفاهيم الإنسانية؟ وما الخصوصية التي قد تتميز بها المفاهيم القرآنية وتفتقر إليها المفاهيم الوضعية؟ إن حاجة الإنسان للمفاهيم القرآنية ليست ترفًا فكريًا ينطلق من حماس المسلم تجاه القرآن، بل هي حقيقة تثبتها هشاشة العمران المفاهيمي الإنساني الوضعي. إن الناظر في مفهوم {التعارف} القرآني والمفاهيم الإنسانية التي تقابله في العمران المفاهيمي الإنساني كالتعايش والتسامح، يجد الفرق شاسعًا بين العمارة المفاهيمية القرآنية والعمارة المفاهيمية الإنسانية سواء على مستوى القالب اللغوي أو القلب المفاهيمي.

إن مفهوم التعارف في قوله تعالى: {لتعارفوا} ممتلئ بمعاني المعرفة والعرف والمعروف والعرفان، ممتلئ بمعاني الطمأنينة والسكينة والإقبال على الآخر، إنه مفهوم يتفجر بالمعاني التواصلية والاتصالية مع الآخر وذاك ما يفتقر إليه مفهوم التعايش ومفهوم التسامح. يقف مفهوم التعايش بالعلاقة مع الآخر عند مستوى تقبله وتحمله لأن لفظة {تعايش} لفظة فقيرة المعنى معوزة الدلالة، فالناظر في مادتها اللغوية يجدها لا تؤدي أكثر من معنى تحمل الآخر والعيش معه، فكأنه قبول للآخر على مضض. وما قيل بشأن مفهوم {التعايش} يقال بشأن مفهوم {التسامح}، إن التسامح يحمل معنى التساهل والسلاسة ولذلك فإنه لا يؤدي أكثر من معنى التغاضي والتجاوز عن الآخر. إنه مفهوم يحيل على التفضل على الآخر بالصفح، ويحيل كذلك على وجود ما يستدعي التسامح والتجاوز والتغاضي. إن هذا المستوى التواصلي الذي يقف عنده لفظا «التعايش» و«التسامح» لا يمكن أن يرقى إلى المستوى الذي يؤديه مفهوم التعارف القرآني، والذي ينتقل بالتواصل مع الآخر من مستوى قبوله إلى مستوى الإقبال عليه، ومن مستوى الاعتراف به إلى مستوى العرفان به، ومن مستوى العيش معه إلى مستوى السكن إليه.

نتائج البحث

يمكن إجمال النتائج التي توصل إليها البحث في:

- ضرورة التفريق في التعامل مع المدونات التفسيرية بين ما يمكن أن نعتبره «تمعينا» للنص القرآني، بمعنى إمداد للنص القرآني بالمعنى، وبين ما يمكن أن نعتبره استمدادًا للمعنى من النص، ولتحقيق ذلك لا بد من التمييز بين رؤية القرآن للعالم وبين رؤية العربي للعالم. فالمعنى القرآني الخاضعُ حين إنتاجه لثقافة المفسر وما يحدها من شروط الزمان والمكان لا يمكن أن يكون إلا تمعينا للنص، ولم يرقَ بعد إلى درجة الاتصاف ب «المعنى»، لأن المعنى القرآني لا يمكن أن يتصف بهذه الصفة إلا إذا تأطر المفسر حين استكشافه للمعنى برؤية القرآن للعالم، والتي لا يمكن تحصيلها وتحصنيها ما لم نقرأ القرآن بلغته الخاصة؛ التي اتحدت مع لغة العرب في الجهاز وافترقت معها في الإنجاز.

- الاحتراز من وصف المفاهيم ب«القرآنية» لمجرد كونها ألفاظًا قرآنية، لأن المفهوم لفظ ومعنى وما لم يكن اللفظ والمعنى قرآنيين فإن الحديث عن المفهوم القرآني سيظل سطحيًا، ويظل المفهوم حائمًا حول حمى القرآن لا يقع فيه، ولذلك كان من الضروري إعادة النظر في معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾. فهل يقف معنى الحفظ عند مستوى اللفظ أم يتجاوز ذلك إلى مستوى المعنى، حيث يستبطن القرآن بوصلة توجه المعنى وتقيه من التمعين والإسقاط المفاهيمي الذي قد يمارسه المتلقي دون وعي منه.

- ضرورة إعادة بناء مفهوم التعارف في ضوء النظام القرآني، شأنه في ذلك شأن كل المفاهيم القرآنية وذلك انتقالًا به من مستوى اللفظ القرآني إلى مستوى المفهوم القرآني، وارتقاء به من مستوى التمثل العربي إلى مستوى المثال القرآني، استكشافًا للمعاني الثانوية بين تفاصيل هذا اللفظ حين يُقرأ في بيئته القرآنية وعلى وفق لغة القرآن ورؤيته للعالم.

- ضرورة الانتقال بمفهوم التعارف من مستوى اللفظ القرآني إلى مستوى المفهوم القرآني، ذلك أن هذا الانتقال يظهر للوجود معان أخرى يكتنزها هذا المفهوم لم تكن قد استكشفت من قبل، إذ اتضح أن التعارف بمعناه القرآني ينتقل بالإنسان في علاقته مع الآخر من مستوى قبول الآخر إلى مستوى الإقبال عليه ومن مستوى الاعتراف به إلى مستوى العرفان به، ومن مستوى العيش معه إلى مستوى السكن إليه، وهي المعاني التي غابت عن من أطرته الرؤية العربية حين تلقي الآية، فوقف بالمفهوم عند أبعاد سطحية، وليس الحديث عن السطحية قدحًا فيما وصل إليه المفسرون، إنما هو مجرد وصف لما هو كائن، حيث ظل التلقي عند مستويات أولى للفهم لم تنفذ إلى أعماق اللفظ ودلالته.

- بناء مفهوم التعارف على أسسه القرآنية يتيح إمكانية إدراك البون الشاسع بين المفاهيم القرآنية وما يقابلها من مفاهيم إنسانية، حيث يظهر الفرق جليًا بين مفهوم التعارف القرآني وما ينضوي عليه هذا المفهوم من دلالات عميقة ترقى بالتواصل مع الآخر إلى مستويات الإقبال والعرفان والسكن، وبين مفهومي التعايش والتسامح اللذين اختيرا ليكونا نظيرين لمفهوم التعارف ولكن هزال بنيتهما الدلالية أبقاهما في مراتب دون التعارف بكثير، ما يحيلنا من جديد على مفهوم التصديق والهيمنة الذي لا يمكن أن يظهر جليًا ما لم نحافظ للمفاهيم القرآنية على صبغتها القرآنية الحاكمة والمهيمنة على الموروث الإنساني تفكيرًا وتعبيرًا.

خاتمة

إن القرآن الكريم هو كون مسطور يوازي الكون المنظور، فإذا كانت الحقائق الكونية لا تتجلى ولا تفهم إلا في إطار قوانين الكون نفسه، فإن للقرآن نظامًا وقوانين لا تفهم أسراره وحقائقه إلا في ضوئها. إن النظام القرآني يمثل ما يمكن أن نصطلح عليه بـ «البيئة القرآنية أو المجرة القرآنية»، وكل استدعاء لأجرام وكواكب من خارج الكون والمجرة القرآنية من شأنه أن يحدث خللًا في نظام هذا الكون المدوّن، فإذا كنا نروم استخلاص مفاهيم ومصطلحات توصف بأنها قرآنية، فإن السبيل إلى ذلك هو قراءة هذه المفاهيم والمصطلحات في مجرتها القرآنية. إن هندسة عقل الأمة وإعادة إعمار التفكير الإنساني في ضوء الهدي الرباني يستلزم استخلاص المفهوم القرآني الخام وإعادة تشكيل الوعي الإنساني وفقه.

إن فهم القرآن خارج النظام القرآني يجعلنا ننشئ قرآنًا جديدًا، ونهندس القرآن ونشكله ليوافق رؤية الإنسان للعالم أو رؤية العربي للعالم، فيكون القرآن حينها محكومًا لا حاكمًا. فإذا كنا نروم اليوم إعادة تقويم الوعي الإنساني في ضوء المفهوم القرآني، فإن ذلك يستدعي التزامنا بالنظام القرآني الذي ينتظم القرآن؛ لغة ورؤية للعالم وسياقًا داخليًا ومنهجية معرفية، لأن فهم القرآن وفق نظامه يجعلنا نقيم مفاهيم كثيفة المعنى وعميقة الدلالة، ولا أدل على ذلك من المفهوم القرآني للتعارف الذي ينتقل بالتعارف من مستوى قبول الآخر إلى مستوى الإقبال عليه، ومن مستوى الاعتراف به إلى مستوى عرفانه، ومن مستوى العيش معه إلى مستوى السكن إليه، وهي المعاني الدافقة التي تفتقر إليها المنظومة الوضعية الإنسانية التي تستعمل مفهوم التعايش والتسامح في مقابل مفهوم التعارف.

بناء على ذلك فإنني أقترح ما يلي:

تقويم منظومة المفاهيم الإنسانية في ضوء المنظومة القرآنية، وذلك بالاستعاضة عن المفاهيم الوضعية المفتقرة إلى المعنى الدال، بالمفاهيم القرآنية المتفجرة بالمعنى.

إعادة قراءة المفاهيم القرآنية كالقتال والقصاص والجهاد والزواج في ضوء النظام القرآني، إقامة للمفهوم القرآني وتقويما للفهم الإنساني.

العكوف على مراجعة التراث التفسيري للقرآن بهدف تخليصه من الرؤية العربية للعالم وتعويضها بالرؤية القرآنية للعالم.

المراجع

ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **دقائق التفسير**. الجزء 2. دمشق: مؤسسة علوم القرآن، 1404.

ابن عاشور، الطاهر. **التحرير والتنوير**. الجز الأوّل. تونس: الدار التونسية للنشر، 1984.

ابن فارس. **معجم مقاييس اللغة**. دمشق: دار الفكر، 1979.

البقاعي، برهان الدين. **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**. الجزء 18. القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، 1984.

الثعلبي، أبو إسحاق. **الكشف والبيان عن تفسير القرآن**. الجزء 9. بيروت: دار إحياء الثراث العربي، 2002.

الجابري، محمد عابد. **تكوين العقل العربي**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000.

حمد، محمد أبو القاسم حاج. **العالمية الإسلامية الثانية: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة**. بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2004.

ساعي، أحمد بسام. **المعجزة إعادة قراءة الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم**. الجزء الأوّل. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2012.

السالمي، عبد الرحمن. «التعارف والاعتراف والمصالحة التفاهم». **التفاهم العمانية**. العدد 36 (2012).

السمرقندي، أبو الليث. **بحر العلوم**. الجزء 3. بيروت: دار الكتب العلمية، 1993.

الشاطبي، أبو إسحاق. **الموافقات**. الجزء 2. القاهرة: دار ابن عفان، 1997.

شكري، فريد. **الأسرة في القرآن الكريم حصن بالعدل وحضن بالفضل**. الدار البيضاء: مركز الدراسات الأسرية والبحث في القيم والقانون، 2018.

الطبري، أبو جعفر. **جامع البيان في تأويل القرآن**. الجزء 22. تحقيق أحمد محمد شاكر. دمشق: مؤسسة الرسالة، 2000.

ابن عبد البر، أبو عمر. **الأنباه على قبائل الرواة**. القاهرة: دار الفكر العربي، 1982.

عبد الفتاح، سيف الدين وآخرون. **بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية**. الجزء الأول. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1998.

عناية، عز الدين. «الإسلام والديانات الإبراهيمية بين التعارف القرآني والتجربة التاريخية». **التفاهم العمانية**. العدد 36 (2012).

الغزالي، أبو حامد. **المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى**. قبرص: الجفان والجابي، 1987.

القسطلاني، شهاب الدين. **المواهب اللدنية بالمنح المحمدية**. الجزء 2. القاهرة: المكتبة التوفيقية، د.ت.

كوريم، سعاد. **سنة اللسان بين الجهاز والإنجاز وأثرها في تعيين القصد الشرعي**. أطروحة دكتوراه تحت إشراف محمد السيسي. مكناس: جامعة مولاي إسماعيل- كلية الآداب والعلوم الإنسانية، السنة الجامعية: 2011-2012.

الماتريدي، محمد بن محمد بن محمود. **تأويلات أهل السنة**. الجزء الأوّل. بيروت: دار الكتب العلمية، 2005.

المراكشي، أبو الحسن الحرالي. **تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي في التفسير**. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1997.

النيفر، احميده. «منزلة التعارف والاعتراف في منظومة القيم القرآنية». **التفاهم العمانية.** العدد 36 (2012).

النيلي، عالم سبيط. **النظام القرآني.** بيروت: دار المحجة البيضاء للنشر والتوزيع، 2006.

دار نشر جامعة قطر
Qatar University Press

مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية
Ibn Khaldon Center for Humanities and Social Sciences

OPEN ACCESS
Submitted: 15 January 2019
Accepted: 25 February 2019

ملف العدد: النص القرآني واللغة العربية

البحث المصطلحي في الدراسات القرآنية: أسسه المعرفية وإشكالاته المنهجية

عمر حيدوسي
أستاذ محاضر في العلوم الإسلامية تخصص الكتاب والسنة
قسم اللغة والحضارة الإسلامية، كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة 1، الجزائر
hidoussi.72@gmail.com

مسحوب

ملخص

تهدف [illegible] ماهيّة منهج الدراسة المصطلحية القرآنية وأهميته كرافد معرفي جديد ينهض بالبحث القرآني ويراكم [illegible] رده التاريخية، من [illegible] نوعية، ليفتح أفقًا جديدًا ينطلق من التعامل مع ألفاظ القرآن الكريم كمصطلحات لها [illegible] اللغوي وشخصيتها المعنوية ودلا[illegible] الصي[illegible]ة.

وتنا[illegible] الدراسة لمنهجها من خلال ثلاث تجارب رائدة في [illegible] المدرسة الهندية وإمامها عبد الحميد الفراهي، [illegible] الشامية وعميد[illegible] أحمد حسن فرحات والمدرسة المغاربية ورائدها السعيد [illegible] الأخيرة تقترح خمسة أركان [illegible] الدراسة المصطلحية [illegible] الإحصائية، المعجمية، النصية والمفهومية، وصولا إلى العرض [illegible] احتوائه من [illegible] وصفات وعلاقات وتقا[illegible]

[illegible] هذا المنطلق، تحاول الدراسة أن تتبع أهم [illegible] للبحث المصطلحي القرآني، والتي تتمحور حول مرجعية تصوّرة [illegible] الصدر، وعقلانية المنهج، وواقعية التطبيق. فالمصطلحية [illegible] الموجهة للبحث المصطلحي ومجا[illegible] النصي، والعصر[illegible] حضر بعدين أساسين: منهجية البحث [illegible] التفسيرية، ومنهجية [illegible] المصطلح خاصة، في فضاء الدراسات [illegible] التطبيقية، فهي تعبّر عن مدى حضور الواقع وقضا[illegible] البحث المصطلحي، مما يضفي عليه الوظيفية والجدوى والفعالية العلمية.

من شأن هذه الأسس حسم لفيف من الإشكالات المنهجية التي [illegible] الحي. يتقاطع فيها مع عموم الدراسات الإنسانية والإسلامية، ويختص ببعض الإشكالات المتعلقة بكونه درسًا قرآنيًا وتفسيريًا [illegible] كونه درسًا مصطلحيًا من جهة ثانية. هذا مجاليًا، أما محوريًا فإشكالات الدرس المصطلحي تؤول إلى مصدريته القرآنية، أو إلى [illegible] أو إلى واقعيته الميدانية. أي أنها متعلقة بالنص أو المنهج أو الواقع.

هذه الإشكالات بقدر ما هي عوائق وكوابح، بقدر ما هي علامات نمو تحفّز الدراسات المصطلحية لتثبت كفاءتها وفعاليتها وأهليتها لتحمل أمانة النص وأداء رسالة المنهج وحلّ مشكلات الواقع المعاصر.

الكلمات المفتاحية: المصطلح، المصطلح القرآني، البحث المصطلحي، الدراسات القرآنية، الدراسات المصطلحية

للاقتباس: حيدوسي ع.، «البحث المصطلحي في الدراسات القرآنية: أسسه المعرفية وإشكالاته المنهجية»، مجلة تجسير، المجلد الأوّل، العدد الأوّل، 2019

https://doi.org/10.29117/tis.2019.0010

© 2019، حيدوسي، الجهة المرخص لها: دار نشر جامعة قطر. تم نشر هذه المقالة البحثية بواسطة الوصول الحر ووفقًا لشروط Creative Commons Attribution license CC BY 4.0. هذه الرخصة تتيح حرية إعادة التوزيع، التعديل، التغيير، والاشتقاق من العمل، سواء أكان ذلك لأغراض تجارية أو غير تجارية، طالما ينسب العمل الأصلي للمؤلفين.

دار نشر جامعة قطر
Qatar University Press

مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية
Ibn Khaldon Center for Humanities and Social Sciences

OPEN ACCESS
Submitted: 15 January 2019
Accepted: 25 February 2019

Terminological Research in Quranic Studies: Scientific Pillars and Methodological Problems

Omar Hidoussi
University Lecturer in Islamic Sciences – Quran and Sunnah
Department of language and Islamic Civilisation, Faculty of Islamic Sciences, Batna 1 University, Algeria
hidoussi.72@gmail.com

Abstract

The purpose of this study is to understand the methodology of Quranic terminological studies and explain its interpretative significance. It also analyzes the new knowledge of Quranic research and its historical efforts, from being an analytical to an objective study, while it also opens new horizons that stem from dealing with the words of the Holy Quran not only as Arabic words, but also as concepts and terms with conceptual significance.

This study is based on the historical experiences of the interpretative schools in the Islamic world: the Indian School and its pioneer, Abdul Hamid Al-Farahi; the Shami School and its pioneer, Ahmed Hassan Farhat; and the Maghrebian School and its pioneer, Shaykh Al-Tahir Al-Sheikhi. The latter proposes five pillars of the terminological study: the statistical study, the lexical study, the textual study, and the conceptual study, as well as the terminological presentation and its definitions, characteristics, relations, coordinations, derivatives, and issues. From this point of view, this study attempts to show the most important cognitive foundations of research in Quranic terminology, which revolves around a tripartite conceptual framework: the Quranic source, the rationality of the methodology, and the realism in practice.

The Quranic source represents the objective directed by the conceptual research and its textual field. The methodological rationalism evokes two basic dimensions: the methodology of the Quranic research and the methodology of the conceptual lesson in Arabic and Western literature.

For the applied realism, it expresses the extent to which reality and its issues are present in the conceptual research, which gives it functionality, feasibility, and practical effectiveness. These foundations will resolve the methodological issues of terminological research, which intersects with the general understanding of humanities and Islamic studies. In addition, it deals with problems related

مسدود

to the aspect of the terminological research itself, as a Quranic and theological lesson on the one hand and as a terminology lesson on the other hand. The pivotal problematic of the terminology study accrues to its Quranic source, its methodological rationalism, or its realism. Therefore, it is related to the text, the methodology, or the reality. As many obstacles and restraints as these problems are, they are also the signs of growth that stimulate the terminological studies to prove their efficiency, effectiveness, and eligibility to carry the textual integrity and the methodological performance, as well as to solve the problems of the contemporary reality.

Keywords: Term; Quranic terms; Terminological r... ...ranic study; Te... ...nological study

مسحوب

للاقتباس: حيدوسي ع.، «البحث المصطلحي في الدراسات القرآنية: أسسه المعرفية وإشكالاته المنهجية»، مجلة تجسير، المجلد الأوّل، العدد الأوّل، 2019

https://doi.org/10.29117/tis.2019.0010

© 2019، حيدوسي، الجهة المرخص لها: دار نشر جامعة قطر. تم نشر هذه المقالة البحثية بواسطة الوصول الحر ووفقًا لشروط Creative Commons Attribution license CC BY 4.0. هذه الرخصة تتيح حرية إعادة التوزيع، التعديل، التغيير، والاشتقاق من العمل، سواء أكان ذلك لأغراض تجارية أو غير تجارية، طالما ينسب العمل الأصلي للمؤلفين.

مقدمة

شهد البحث في الدراسات القرآنية تطورات ونقلات منهجية نوعية في العصر الحديث، فقد كان الدرس القرآني في عصر السلف درسًا عمليًا فقهيًا بالمعنى العام للفقه، أي الإدراك الواسع العميق، ثم بالمعنى الخاص للفقه أي العلم بالأحكام الشرعية العملية، ليتأسس مجال معرفي «بينيّ» بين الفقه والتفسير هو تفسير آيات الأحكام. عرف الدرس التفسيري بعدها توسعا تدوينيًا على ضفاف آيات القرآن وسوره، موضعًا موضعًا، أسّس للمنهج التحليلي في التفسير الذي اكتسح جلّ – بل كلّ – المساحة التدوينية، فلا نكاد نجد مدوّنة تفسيرية قديمًا وحديثًا إلا وغلب عليها الطابع التحليلي، إلا نادرًا.

ومع تكاثف المادة التفسيرية، انفتح العقل التفسيري على الموضوعات الواقعية المستجدة، ليبحث لها عن إجابات قرآنية، وتطوّر بذلك المنهج الموضوعي في التفسير ليصير اتجاهًا تفسيريًا جديدًا يحلّ إشكالات وقصور المنهج التقليدي التجزيئي، بلغته التوحيدية التكاملية الجامعة للنصوص المتعلقة بالموضوع الواحد. في ظل هذه الثنائية: (التحليلي والموضوعي)، بدأ يبرز منهج جديد لا يركّز على الموضع القرآني ولا على الموضوع الواقعي، بل ينطلق من مدخل لغوي معرفي هو المصطلح، وهو ما يعرف بالمنهج المصطلحي، أو الدراسة المصطلحية، وهو موضوع هذه المقاربة.

إشكالية الدراسة

من خلال هذا التتبع التاريخي للبحث التفسيري [illegible] معالم المشكلة المدروسة في هذه المداخلة: إلى أيّ مدى يمكن أن يسهم البحث المصطلحي في حلّ مغاليق الدراسات القرآنية وتجاوز مشكلاتها، وتثمين مقارباتها المنهجية [illegible] تداولة موضوعيًا [illegible]؟ وفي خضم محاولة الإجابة عن هذه الإشكالية المهيمنة، حملة أسئلة إشكالية معرفية فرعية نفسها، لتشكل البحث وعلى رأسها سؤال المفهوم، لتحديد المقصود بالمصطلح القرآني، يليها سؤال التأصيل، لاستكشاف الجهود التاريخية المؤسسة للدرس المصطلحي القرآني سلفًا وخلفًا. يطرح بعدها سؤال المنهج المجسد لكيان الدرس المصطلحي القرآني. تعرض الدراسة لها سؤالا تشرافيًا ثلاثيًا: سؤال التأسيس المعرفي للبحث في الدراسات القرآنية، وسؤال الأشكلة المنهجية مجالي [illegible] سؤال الاستشراف الآفاقي لمستقبل هذه الدراسة المصطلحية [illegible] العصر الحديث.

مسحوب

أهمية الدراسة

من خلال هذه الإشكالية الجديرة بالبحث، تأخذ الدراسة أهميتها [illegible] والموضوعية. فموضوع المصطلح والدراسة المصطلحية غدا أحد المباحث المتجددة التي تشغل العقل المنهجي المعاصر شرقًا وغربًا [illegible] مفتاح العلوم وأداته، وخزّان المعرفة وعنوانها. خاصة ونحن في عصر يجمع بين التخصص الدقيق والتكامل العميق بين المعارف، بالإضافة إلى ذلك، الاستعمال التداولي للمصطلحات والمفاهيم في سياقات علمية ومعرفية متداخلة متشابكة تستخدم المصطلح خارج سياقاته اللغوية والعرفية الأصلية. كما يؤكد الاضطراب المعرفي والواقعي المعاصر أهمية بحث المصطلح ودراسة مختلف قضاياه وحسم إشكالاته، لتأطير المعرفة المتجددة المتداخلة من جهة، وتأطير الواقع الإنساني المتسارع المستدعي للإشكالات المحتاجة لمعالجات وإجابات معرفية ومنهجية متوالية من جهة أخرى.

أهداف الدراسة

تهدف هذه المقاربة إلى بيان حقيقة البحث المصطلحي القرآني كأداة منهجية معاصرة لها جذورها المعرفية العريقة التي تراكمت مع الزمن وشكّلت روافد اجتهادية فردية وجماعية تحوّلت إلى مدارس قائمة لها أعلامها ومعالمها. كما تهدف – تبعًا لذلك – إلى بسط خطوات المنهج المصطلحي وأركانه الكلية وتفصيلاتها. ومن ثم تستهدف تتبع أسسه والوقوف على إشكالاته الحالية واستشراف آفاقه المستقبلية.

منهج الدراسة

بتتبع منهج وصفي تحليلي يستقرئ الدراسة المصطلحية ويستنبط من جهود أصحابها، تفترض الدراسة تحوّل البحث المصطلحي من خيار منهجي جديد يستثمر تطور الدراسات اللغوية شرقًا وغربًا، إلى أداة قرآنية فعالة في تجاوز إشكالات الدرس القرآني القائم، وتفتح مغاليقه التي استعصت على اللغة التحليلية وحتى الموضوعية.

الدراسات السابقة

لتحقيق ذلك، حاولت الدراسة الاستفادة من الجهود التأليفية المتوافرة حاليًا، منها دراسات الأستاذ الشاهد البوشيخي في مجال المصطلح، خاصة كتابه الهام «دراسات مصطلحية»، وكذلك الدراسات النظرية-التطبيقية التي أنتجها بعض تلاميذ البوشيخي، مثل كتاب «مفهوم التقوى في القرآن والحديث: دراسة مصطلحية وتفسير موضوعي» للدكتور محمد البوزي، وكذلك دراسة الدكتورة فريدة زمرد الموسومة بعنوان «مفهوم التأويل في القرآن الكريم: دراسة مصطلحية»، وغيرهما من الجهود التي أثرت على البحث في هذا المجال الحديث. ولعل مجال التقاطع والاستفادة من هذه الدراسة، وتلكم الجهود المذكورة، هو [illegible] تفاصيل منهج البحث المصطلحي القرآني على المستويين النظري والتطبيقي من منظور المدرسة الفاسية. أما [illegible] الدراسة تقديمه، فهو تلخيص وتبسيط المنهج المصطلحي من جهة، ثم تفعيله عبر بحث أسسه [illegible] إشكالاته واستثمار [illegible] أخرى.

خطة الدراسة

بناء [illegible] نتائج الدراسا[illegible] وبقية المصادر والمراجع المعتمدة، ومحاولة [illegible] المطروح، جاءت هذه الدراسة [illegible] ثمانية عناصر [illegible] ومة. بعد مدخل مفاهيمي موجز لألفاظ العنوان: (الدراسة، [illegible] القرآنية، المصطلح، الدراسة المصطلحية)، عرجت [illegible] على تاريخ [illegible] المصطلحي القرآني، وأهم أصوله ومدارسه [illegible] جهود الفرق الجماعية، مع التركيز على المدارس الثلاث [illegible] وقد هذه المقاربة أثرت وطورت البحث المصطلحي في الدراسات [illegible] لتؤسس لأركان الدرس المصطلحي الخمسة [illegible] مصدريًا ومنهجيًا وواقعيًا، تليها أهم الإشكالات المنهجية [illegible] المصطلحية القرآنية، وبعض آفاقها المعاصرة.

وفي ختام هذا التقديم، تأمل هذه المحاولة أن تتري [illegible] الإسلامية التي لا زالت بحاجة ماسّة لكثير من الجهود والاجتهادات لمواكبة البحث العلمي والتطور المنهجي في الساحة [illegible].

أولًا: مدخل مفاهيمي حول الدراسة القرآنية والدراسة المصطلحية

تتضمن هذه المداخلة جملة مصطلحات، تحتاج وقفة تعريفية سريعة.

أ- مفهوم الدراسات القرآنية

لتعريف هذا المصطلح المركّب، من المفيد أن نعرّج على مفهوم الدراسة مطلقًا، ثم نخصصه بوصف القرآنية.

1. مفهوم الدراسة

الدراسة لغة مشتقة من الجذر الثلاثي (دَرَسَ) والدرس بمعنى الطريق الخفي، ودَرَسَتْهُ الريح دَرْسًا أي محته إذا تكررت عليه فعفته... وعليه فإنَّ الدال والراء والسين أصل واحد يدل على خفاء وخفض وعفاء، يقال: دَرَسَ المنزل بمعنى عفا ومنه دُرِسَت الحنطةُ وغيرها في سنبلها... ودرست الشيء، والرسم يدرسُ دُرُوسًا والدارس أي الدرياس – بلغة أهل الشام. فكلمة «دراسة» تدل على تجلية الخفاء والخفض والعفاء.[1]

1- ابن منظور أبو الفضل محمد بن مكرم الإفريقي، **لسان العرب**، الجزء 6 (بيروت: دار صادر، 1414هـ)، ص 79.
الفيروز آبادي بن يعقوب، **القاموس المحيط**، تحقيق محمد نعيم العرقسُوسي، الجزء الأول (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، 2005)، ص 544.

مسحوب

الدراسة في الاصطلاح: نشاط يؤديه الفرد، بحيث يقوم بتكريس جزء من وقته للقراءة والكتابة والحفظ والفهم والبحث والاطلاع في أحد العلوم أو المواد العلمية، قصدَ الإلمام والإحاطة بالعلم المدروس أو بجزئيات منه[2]. فالدراسة عملية ممارسة للمنهج، والمنهج أداة لعملية الدراسة.

2. مفهوم الدراسة القرآنية

إن إضافة صفة «القرآنية» يضفي على المسند إليه صبغة خاصة، فهو: قرآني: متعلق بالقرآن، تابع له، نابع منه، مستمد منه، منسوب وراجع إليه، ممتد إليه، مختزن لخصائص القرآن ومتخلّق بصفاته، مستلهم لدلالات وهدايات القرآن وروحه، وموظّف للنص القرآني ومعمل له. وقد استخدم مصطلح الدراسات القرآنية كلقب خاص لفنٍّ مدون، لكن بشكل محدود، ولعل قلة الاستخدام لتعدد الاصطلاحات، وتعوّد العقل الإسلامي على استعمال مصطلح «علوم القرآن» رغم تداخل معنييه الخاص والعام. وفي حدود اطلاعي، لم يحظ مصطلح «الدراسات القرآنية» بتعريفات كثيرة، لذا نكتفي هنا بتعريفين متباينين، أحدهما يضيّق المفهوم، والآخر يوسّعه.

تعريف المرعشلي: الدراسة القرآنية تأليف فكرية تستند في أبحاثها إلى القرآن الكريم، فتأخذ جانبًا من جوانب الحياة الفردية السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية الإسلامية، وتعرض نظرة القرآن له في مجمل سوره وآياته[3].

تعريف البوشيخي: الدراسات القرآنية هي كل الدراسات التي جعلت موضوعها القرآن الكريم وعلومه وما يتصل بذلك، فكل تلك الدراسات هي من الدراسات القرآنية[4].

وفي هذا التضييق في تعريف المرعشلي الذي جعل الدراسة القرآنية تأليفًا فكريًا يستحضر القرآن الكريم جزئيًا في البوشيخي فيوسع المفهوم ليشمل كل دراسة تتصل بالقرآن موضوع. وبهذا التوسع والاتساع، تختار هذه المقاربة تعريف الدراسات القرآنية بأنها كل عملية ممارسة بحثية منهجية تستند إلى القرآن الكريم يتم فيها تعامل وتفاعل العقل الإسلامي مع النص القرآني، عبر تساؤلاته وموضوعات القرآن الكريم كلها أو بعضها، لحل مشكلات واقعية الإنساني، إرضاء لله عز وجل وابتغاء جنته.

مسحوب

شرح التعريف:

الدراسات القرآنية حسب هذا التعريف، عملية تعامل وتفاعل بحثي منهجي بين ثلاثية الواقع الإسلامي والنص القرآني والعقل الإسلامي والواقع الإنساني، هذه العملية المنهجية تمارس دورًا معرفيًا ثلاثيًا، يجمع بين التأصيل النظري المنتج للمعارف والعلوم، والتفصيل التطبيقي المثري لتفاصيلها، وكذا التوظيف التنظيري المجسد للمعرفة في الواقع، أي أن الدراسات القرآنية تبحث «عن» القرآن وعلومه تأسيسًا، أو تبحث «في» القرآن وعلومه تفصيلًا، أو تبحث «به» القرآن وعلومه توظيفًا. وختم التعريف ببيان غايات الدراسة القرآنية، فهي تهدف إلى تلبية ما يحتاجه الواقع الإنساني وحلّ مشكلاته وقضاياه، هذا على المدى العملي القريب، أما غاياتها البعيدة فهي غاية كل عمل عبادي يقوم به المسلم: إرضاء لله تعالى وابتغاء جنته.

2- عبد النور خبابة، «نصائح من أجل دراسة صحيحة»، **مدونة عبد النور خبابة الإلكترونية**، 29-8-2015، في http://abdennourkhababa.blogspot.com/2015/08

3- يوسف بن عبد الرحمن المرعشلي، **مصادر الدراسات الإسلامية ونظام المكتبات والمعلومات**، الجزء الأول (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2006)، ص 94.

4- الشاهد البوشيخي، «أولويات البحث العلمي في الدراسات القرآنية»، **موقع الفطرية**، 05-07-2012.

تعريف الدراسة المصطلحية القرآنية:

بعد تعريف لفظ الدراسة في العنصر السابق، بقي لفظ «مصطلح»

المصطلح لغة: مشتق من الجذر الثلاثي (صلح) الدال على الصلاح والإصلاح بمعنى المناسبة والنفع والصلح والسلم والتصالح الاتفاق والتوافق[5]. فالمصطلح يدور حول مجمل تلك المعاني، فهو معنى متفق عليه لمناسبته لها وصلاحيته للدلالة عليها بوجه سليم.

أما اصطلاحًا: فالمصطلح عند الجرجاني اتفاق قوم على تسمية شيء باسم ما، بنقل موضعه الأول وإخراج اللفظ من معنى لغوي إلى آخر لمناسبة بينهما[6].

وقال الزبيدي إن المصطلح اتفاق طائفة مخصوصة على أمر مخصوص[7].

ويرى بكر أبو زيد أن المصطلح هو اللفظ المختار للدلالة على شيء معلوم لتمييزه عما سواه[8].

والمصطلح – [illegible] يقول البوشيخي – عنوان المفهوم، والمفهوم أساس الرؤية، والرؤية نظارة الإبصار التي تريك الأشياء كما هي[9].

والمصطلح [illegible] هي لغةُ العلم، فلكل علم لغته أي [illegible] لته. فهي – أي المصطلحات – خلاصات العلوم ورحاق المعارف [illegible] ها المختوم، وهي أبجدية التواصل المعرفي ومفاتيحه [illegible] عادة بيان دلالة المصطلح بالتفريق بينه وبين المف[illegible] فإذا كان المف[illegible] كّز على الصورة الذهنية للفظ، فإنّ المصطلح يركز [illegible] اللفظية[11]، فالمفهوم إذن ليس [illegible] المصطلح بل هو [illegible] وهو [illegible] فكل مفهوم مصطلح وليس العكس. هذا عن [illegible] المصطلح القرآ[illegible] هو – إجمالًا – كل لفظ [illegible] ن مفهوم قرآ[illegible] – تفصيلًا – كل لفظ من ألفاظ القرآن الكريم مفر[illegible] أو مركبًا اكتسب – داخل الاستعمال القرآني [illegible] صية دلالية [illegible] جعلت منه تعبيرًا عن مفهوم معين له موقع [illegible] الرؤية القرآنية ونسقها المفهومي[12].

فالمصطلح يحمل معناه الدلالي العربي [illegible] الذي تختزنه المعاجم والقواميس، ثم يصبح [illegible] الاستعمال التداولي بدلالة اصطلاحية تواضعية قد تكون عامة داخل [illegible] وقد تصير خاصة باستعمال نوعيّ عرفيّ أو علمي أو تخصصي مجالي، فإذا ورد في السياق القرآني بدلالة تخالف جزئيا [illegible] بقين صار مصطلحًا قرآنيًا خاصًا، يأخذ دلالته من نسق استعمال القرآن له، في ظل الرؤية القرآنية وتوابعها القيمية و[illegible] والفكر الإسلامي.

مسحوب

5- محمد بن علي بن القاضي التهانوي، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، الجزء الأول، تحقيق علي دحروج، ترجمة عبد الله الخالدي (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996)، ص 27.

إبراهيم مصطفى وآخرون، **المعجم الوسيط**، الجزء الأول (القاهرة: دار الدعوة، د.ت)، ص 520.

6- الشريف الجرجاني، **التعريفات**، تحقيق عبد الرحمن عميرة (بيروت: عالم الكتب، 1987)، ص 50.

7- مرتضى الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، الجزء 6 (الاسكندرية: دار الهداية، د.ت.)، ص 548.

8- بكر أبو زيد، **المواضعة في الاصطلاح على خلاف الشريعة وأفصح اللغة، دراسة ونقد**، (الرياض: مطابع دار الهلال الأوفست، ط1، د.ت)، ص 35.

9- الشاهد البوشيخي، **دراسات مصطلحية** (القاهرة: دار السلام، 2012)، ص 83.

10- وغليسي يوسف، **إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد** (الجزائر: منشورات الاختلاف، 2009)، ص 11.

11- أحمد ابراهيم خضر، «الفروق بين المفهوم والمصطلح والتعريف»، 2013/3/2، في:
https://www.alukah.net/web/khedr/0/51050/

12- الشاهد البوشيخي، مرجع سابق، ص 109.

بعد بيان دلالة المصطلح، ننتقل إلى المقصود، وهو الدراسة المصطلحية. قد يتبادر إلى الأذهان – بداهة – أن الدراسة المصطلحية هي تلك التي تجعل من المصطلح موضوعًا لها[13]. وليس الأمر كذلك، فمجال ذلك المصطلحية وعلم المصطلح. الدراسة المصطلحية – التي نقصدها هنا – ضرب من الدرس العلمي لمصطلحات مختلف العلوم، وفق منهج خاص، بهدف تبيّن وبيان المفاهيم التي عبّرت أو تعبر عنها تلك المصطلحات، في كل علم، في الواقع والتاريخ معًا[14]. وواضح من إجالة النظر في هذا التعريف عموم المفهوم وعدم تخصيصه بالدرس القرآني فقط، وعليه فإن الدراسة المصطلحية لألفاظ القرآن الكريم – من منظور تعريف البوشيخي السابق – هي ضرب من الدرس العلمي لمصطلحات القرآن وفق منهج خاص، بهدف تبيّن وبيان المفاهيم المعبّر عنها في الواقع والتاريخ معًا.

وتجدر الإشارة هنا إلى جملة أمور:

الأمر الأول: التأكيد على علمية الدراسة المصطلحية، فالبحث القرآني بمناهجه التقليدية، لا يقال إنه لم يكن علميًا، لكنه يفتقر إلى قدر من علمية البناء اللغوي والضبط المنهجي لأدواته الدلالية، ولذا تخلله بعض الغموض والعموم والضبابية التي شوشت على [illegible] ومصداقيتها الواقعية وفعاليتها العملية.

الأمر الثاني: تأكيد التعريف على [illegible] ومجًا لمعرفة مصطلحاته الخاصة، بما في ذلك النسق القرآني، فلا يكفي الوعي اللغوي التقليدي، ولا الفهم المتوارث لتفسير [illegible] الدلالات القرآنية الخصوصية لألفاظ القرآن الكريم.

الأمر الثالث: حاجة ذلك [illegible] نهج خاص ذكره البوشيخي في مواضع أخرى من [illegible] مفهومين أحدهما عام والآخر [illegible]، إذ يقول: ف[illegible] مفهوم [illegible] طريقة البحث المهيمنة المؤطِّرة للمجهود البحثي [illegible] القائمة على [illegible] معينة في التحليل والتعليل و[illegible] ذا الذي يوصف بالفني أو التاريخي أو ما أشبه، تمييزًا له [illegible] والمفهوم الخاص هو طريقة البحث المفصلة المعتمدة [illegible] كل مصطلح من المصطلحات المدروسة، في إطار منهج من مناهج [illegible] المصطلحية بالمفهوم العام[15]. وسنعود للأركان التفصيلية [illegible] في ثنايا هذه الدراسة.

الأمر الرابع: أشار التعريف للهدف من [illegible] وهو تبيّن وبيان المفاهيم المعبر عنها، فالعرض الأول هو [illegible] دلالة المصطلح تبيّنًا ذاتيًا، ومن ثم السعي لبيانه أي [illegible] للمتلقين به والمحتاجين لتفهمه أو تصحيح فهمه. وجليٌّ توظيف البوشيخي لثنائية الجاحظ في كتابه البيان والتبيين[16]، مع [illegible] تغيير التركيب.

الأمر الخامس: استحضار التعريف لعامل الزمن وربطه بنتائج الدراسة المصطلحية، فالمفاهيم [illegible] كون – كما نص التعريف – عبرت عنها أو تعبر عنها المصطلحات المدروسة، ولذلك قرن تعريف المصطلح بالواقع والتاريخ معًا. فهو مقرون بتاريخ استخدامه قبل النزول القرآني، لمعرفة فضائه الدلالي ووضعه المفهومي، قبل خصوصية استخدام النسق القرآني له. وهو مقرون كذلك بواقع استخدامه بعد عصر التنزيل، أي في عصر الدراسة، للاطلاع على خصوصيات النسق القرآني الجديد للمصطلح من جهة، ولحراسته من أي اختلال عن ذلك أو عودة به لمعهود الخطاب اللغوي السابق، أو أي تحريف موجه له نحو دلالات لا تتواءم ومقاصد القرآن واصطلاحاته.

مسحوب

13- زمرد فريدة، **مفهوم التأويل في القرآن الكريم: دراسة مصطلحية** (الرباط: مركز الدراسات القرآنية-الرابطة المحمدية للعلماء، 2014)، ص 27.

14- الشاهد البوشيخي، مرجع سابق، ص 44.

15- المرجع نفسه، ص 30.

16- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **البيان والتبيين** (بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1423هـ).

وإلى جانب هذا التعريف، نورد بعض المحاولات التعريفية القريبة منه، منها تعريف فريد الأنصاري: الدراسة المصطلحية بحث في المصطلح لمعرفة واقعه الدلالي من حيث مفهومه وخصائصه المكونة له وفروعه المتولدة عنه ضمن مجاله العلمي المدروس[17].

ومنها تعريف إدريس الفاسي: الدراسة المصطلحية منهاج عمل يحصر ويصف استعمالات واصطلاحات علم ما في نص من نصوص ذلك العلم[18].

وكذا تعريف مصطفى اليعقوبي: الدراسة المصطلحية تناول المصطلح بإعمال الذهن في نصوصه، قصد الكشف عن واقعه الدلالي والاستعمالي، كشفًا يجعله محدد المعاني والخصائص والعلاقات والضمائم، ومعالجة ما يتعلق به من قضايا ومسائل[19].

وفي ضوء هذه التعاريف لا تكتفي الدكتورة فريدة زمرد باقتراح تعريف للدراسة المصطلحية، بل تقترح أيضًا تسمية جديدة لهذا [illegible] التداخل مع علم المصطلح بمعناه العام، وهي «علم اصطلاح النص» لربط الدراسة المصطلحية [illegible] تمييزًا [illegible] العامة للمصطلح. علم اصطلاح النص أو الدراسة المصطلحية عند زمرد هي [illegible] منهجية جامعة تتبين مفاهيم [illegible] نصوصها، وتبين المقومات الدلالية الذاتية للمصطلح، وامتداداته [illegible] النسيج المفهومي للنص عبر ضمائمه واشتقاقاته [illegible] به[20].

ونلاحظ على هذا التعريف [illegible] ملاحظتين أساسيتين:

الأولى: الالتفاتة الدقيقة لربط المصطلح [illegible] وتعالقه.

الثانية: تركيز التعريف على الخطوات المنهجية الكبرى [illegible] ثلاثة المفاهيم والمقومات والامتدادات، اختصار [illegible] للدراسة المصطلحية التي قررها أستاذها [illegible] على هذا في مقامه.

لذا سنعتمد تعريفًا اصطلاحيًا للدراسة [illegible] مظهر ما تفرّق في التعريفات السابقة. الدراسة المصطلحية [illegible] القرآن الكريم – من منظور هاته المقاربة – هي ضرب [illegible] المنهجية العلمية للمصطلحات القرآنية من بنيتها النصية، لتبين وبيان مفاهيمها ومقوماتها وامتداداتها القرآنية واللغوية [illegible] والتاريخية.

فقد حاول التعريف الجمع بين وصف الدراسة المصطلحية بالعلمية والمنهجية والنصية. كما استند [illegible] التبيّنية والبيانية وأردف بخطواتها الثلاث: المفاهيم والمقومات والامتدادات. كما استحضر الفضاءات الدلالية الأربعة: الفضاء القرآني المحوري، والفضاء اللغوي التأسيسي، والفضاء الواقعي التنزيلي، والفضاء التاريخي التوظيفي. كما خصص التعريف الدراسة المصطلحية بالنص، لكن في فضاء أكثر دقة وشمولًا، عبر السياق، فالمصطلح القرآني لا يبنى في نظم الآية فقط، بل يشكل شخصيته الدلالية من السياق القرآني بكل مستوياته: السياق الكلي (القرآن ككل)، والسياق السوَري (السورة القرآنية)،

17- فريد الأنصاري، **المصطلح الأصولي عند الشاطبي** (فاس: معهد الدراسات المصطلحية، 2004)، ص 51.

18- إدريس الفاسي، تعقيبًا على ورقة فريد الأنصاري «منهجية دراسة المصطلح التراثي»، دورة: **نحو منهجية للتعامل مع التراث الإسلامي**، معهد الدراسات المصطلحية والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص 235. نقلًا عن فريد زمرد، مرجع سابق، ص 28.

19- مصطفى اليعقوبي، تعقيبًا على ورقة الدكتور فريد الأنصاري «منهجية دراسة المصطلح التراثي» ضمن أعمال دورة: **نحو منهجية للتعامل مع التراث الإسلامي**، التي نظمها معهد الدراسات المصطلحية والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص 245. نقلًا عن فريدة زمرد، مرجع مذكور، ص 29.

20- المرجع نفسه، ص 40.

مسحوب

والسياق المقطعي (المقطع القرآني)، والسياق النظمي (السابق واللاحق)[21].

ثانيًا: تاريخ البحث المصطلحي في الدراسات القرآنية

إنّ التتبع التاريخي لتدوين التفسير خاصة والعلوم الإسلامية عامة، يكشف عن أصالة وتجذّر البحث المصطلحي ولو كإشارات وتطبيقات جزئية في جهود القدامى والمحْدثين، قبل أن يتحول إلى اتجاهات مدرسية في العصر الحديث، لذا سنقف عند ذلك وقفة سريعة.

أ- الجهود التأسيسية للبحث المصطلحي القرآني

تعتبر جهود القدامى إجمالًا تأسيسات معرفية أصيلة لكل دراسة مصطلحية معاصرة.

- كان للمفسرين فضل السبق في هذا المضمار، خاصة اللغويون منهم، بحكم انطلاق الجهد التفسيري من البناء اللغوي للنص القرآني، ودلالات ألفاظه ومعانيها اللغوية والاصطلاحية، واستعمالاتها العرفية والتخصصية، ومترتباتها الشرعية والقيمية، سعيًا لفهم كلام الله وكشف مراده بقدر الطاقة البشرية. ويمكن عدّ التفاسير اللغوية وكتب المعاني وإعراب القرآن لأهم المشكل أسسًا للدرس المصطلحي، ومؤدّى ذلك أن القرآن له لغته الخاصة التي تميزت عن لغة العرب الجاهليين.

- تجدر الإشارة إلى الجهود التفسيرية، إسهامات الفقهاء والأصوليين خاصة في آيات الأحكام من القرآن، أو ما عرف بالتفسير الفقهي، فهو تفسير اصطلاحي بامتياز، إذ يتأسس على تتبع خصوصية الاستعمال القرآني لمصطلحاته المتعلقة بالعبادات والمعاملات والأحكام الشرعية عامة. ولذلك طوّر الفقهاء والأصوليون المباحث اللغوية المرتبطة باعتماد الحكم الشرعي من مظانه المصطلحية مستفيدين من القواعد اللغوية لتفسير النصوص أو دلالات الألفاظ.

- لا ينسى هنا الجهود الهامة لعلماء الكلام بمختلف مذاهبهم وآرائهم وأقوالهم في قضايا العقيدة والإيمان والتوحيد وما يتعلق بها من مصطلحات ودلالات.

- ولا ننسى في هذا السياق الجهود المعجمية وكتب الألفاظ وما اتصل بذلك، ككتاب «الزينة» للرازي وكتاب ابن فارس والراغب الأصفهاني...

- ونختم جهود القدامى بابن تيمية الذي انتبه في تشخيصه لأزمة الأمة الإسلامية إلى أهمية ضبط المصطلحات وتمييز الأصيل من الحادث منها، فهو يرى أن «من أعظم أسباب الغلط في فهم كلام الله ورسوله أن ينشأ الرجل على اصطلاح حادث، فيريد أن يفسر كلام الله بذلك الاصطلاح ويحمله على تلك اللغة التي اعتادها»[23].

وقد وقف في مؤلفاته عند عدّة نماذج تطبيقية حاول فيها إعادة ضبط جملة مصطلحات متعلقة بالإيمان والإسلام والتقوى وغيرها، والتي أسس فيها لقواعد اصطلاحية، منها قانون الاجتماع والافتراق. فالألفاظ القرآنية إذا اجتمعت في الذكر افترقت في المعنى، وإذا افترقت في الذكر اتفقت في المعنى. وعلى نهج ابن تيمية سار تلميذه ابن قيم الجوزية.

مسحوب

21- عقيد خالد العزاوي، محمد شاكر الكبيسي، **وظائف السياق في التفسير القرآني** (دمشق: دار العصماء، 2015)، ص 79 وما بعدها.

22- محمد البوزي، **مفهوم التقوى في القرآن والحديث: دراسة مصطلحية وتفسير موضوعي** (القاهرة، دار السلام، مؤسسة البحوث والدراسات، 2011)، ص 22.

23- تقي الدين ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الجزء 12 (المدينة النبوية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1995)، ص 107.

الجهود الحديثة في البحث المصطلحي

ونميز هنا بين الجهود الفردية والجهود المدرسية.

1. الجهود الفردية

يمكن أن نسرد العديد من الجهود المصطلحية في العصر الحديث، بدءًا بتفسير المنار وجهود الخولي، وبقية النماذج. فمدرسة المنار التفسيرية انطلقت من كون القرآن كتاب هداية، وضرورة فهم ألفاظه في ظل تلك الهداية، بتجميع مواضعها القرآنية واستخراج دلالاتها القرآنية الموضوعية الإجمالية لا الموضعية الجزئية. وهذا في حدّ ذاته تأسيس مصطلحي، وقريب منه جهد أمين الخولي وزوجته بنت الشاطئ اللذين ركّزا على الجانب البياني في القرآن الكريم، المؤسِّس لدلالة اللفظ القرآني في مختلف استعمالاته اللغوية والحسية والمجازية.

ومن الجهود المصطلحية الفردية الجديرة بالذكر كتاب «التطور الدلالي بين لغة الشعر ولغة القرآن» لعودة أبو خليل عودة، وهو دراسة دلالية للمصطلحات الإسلامية في القرآن الكريم، من منظور إعجازي تطوري؛ ومنها قاموس المفاهيم القرآنية لعبد [illegible]، وهو قومسة وتكشيف للمصطلحات القرآنية من منظور تفسيري موضوعي مقارن؛ ومنها دراسة عبد العظيم [illegible] في إعجاز القرآن من خلال مفرداته»، وهي محاولة تدقيق لغوي قرآني بين جملة ثنائيات، أثبت المؤلف عدم ترادفها [illegible] إعجازية دقيقة بينها. نشير كذلك إلى البحث القيم الذي ألفه أبو الأعلى المودودي تحت عنوان: «المصطلحات الاربعة في القرآن: الإله والرب والعبادة والدين». ولا ننسى الكتاب الهام لمحمد الغزالي: «المحاور الخمسة للقرآن الكريم»، وهي: الله، الكون، الصلاة، النبوة، النبوءات، التربية والتشريع[24].

2. الجهود المدرسية

[illegible] القيمة العلمية لكل تلك الجهود الفردية، لأنها فقط [illegible] اعتقادي – استطاعت أن تشكل روافد مصدرية في البحث المصطلحي المعاصر، وقد جاءت منوعة جغرافيا و[illegible] حد ما، مع [illegible] باهتمام العقل المسلم الواسع بالمصطلح القرآني [illegible] مشرقيًا ومغربيًا. ونقصد في هذا المقام الجهود الرائدة [illegible] الحميد الفراهي الهندي الذي اعتبرناه مدرسة قائمة بذاتها، و[illegible] فرحات وتلميذه صلاح عبد الفتاح الخالدي [illegible] تميزا بدراساتهما المصطلحية تنظيرًا وتطبيقًا على هامش الدراسات [illegible] والأستاذ الشاهد البوشيخي مؤسس معهد الدراسات المصطلحية بفاس المغربية.

- المدرسة الهندية: عبد الحميد الفراهي

عبد الحميد الفراهي، العلامة المصلح، مؤسس الجامعة العثمانية بحيدر أباد والمدرسة الإصلاحية [illegible]. رغم محدودية شهرة الفراهي، إلا أن كتاباته تفرض نفسها كمدرسة منهجية متكاملة، لها نهجها المميز في البحث المصطلحي الحديث خاصة، وفي الفكر الإسلامي عامة، ولم يخطئ من سماه ابن تيمية العصر الحديث.

من مؤلفات الفراهي سلسلة دراسات قرآنية منها: مفردات القرآن، أساليب القرآن، التكميل في أصول التأويل، تاريخ القرآن، دلائل النظام، وتفسيره: نظام القرآن وتأويل الفرقان بالفرقان.

ومن أسس البحث المصطلحي عند الفراهي، مصدرية ومحورية النظم القرآني لا التراث اللغوي في تأسيس دلالات اللفظ، ثم حصر وجوه الكلمات وجهاتها وتفسير العلاقات بينها، عبر العودة إلى منابعها اللغوية واستعمالاتها القرآنية، مع توظيف كلام العرب القديم وحتى الكلام العبراني في غير المعاني الشرعية، دون الأخذ بالمعاني اللغوية الشاذة.

- المدرسة الشامية: أحمد حسن فرحات

من أعلام الدراسات المصطلحية المعاصرين، الأديب المحقق السوري المختص في الدراسات القرآنية، أحمد حسن فرحات.

24- محمد الغزالي، **المحاور الخمسة للقرآن الكريم** (دمشق: دار القلم، 2000)، ص 19، 55، 93، 143، 183.

مسحوب

ومن أشهر مؤلفاته: المدخل لقاموس القرآن، القرآن ومعركة المصطلحات، والعديد من الدراسات التطبيقية حول الأمة والسنة والفطرة وغيرها. من خصوصيات طرحه أنه جعل التفسير الموضوعي للمصطلح القرآني نوعًا ثالثًا من أقسام التفسير الموضوعي مع الكشفي (التفسير الموضوعي للسورة القرآنية) والتجميعي (التفسير الموضوعي للموضوع القرآني). ووظف هذا اللون التفسيري كأداة لإصلاح حال الأمة وتجديد أوضاعها وإحياء تراثها، بتجديد فهم المصطلحات القرآنية وإحيائها، ومراعاة نظم الكلام وتسلسله الموضوعي واعتبار تفسير القرآن بالقرآن أصل القواعد التفسيرية.

وعلى نهجه سار تلميذه الدكتور صلاح عبد الفتاح الخالدي الذي واصل التأليف النظري والتطبيقي في التفسير الموضوعي للمصطلح القرآني، كما فعل في دراسته التفسيرية المصطلحية المقارنة حول التفسير والتأويل.

- المدرسة الفاسية: الشاهد البوشيخي

إذا كانت الجهود الهندية والشامية أسست للدرس المصطلحي، فإن الشاهد البوشيخي العلامة المغربي قد جسّد ذلك ميدانيًا، بتأسيسه لمؤسسة البحوث والدراسات العلمية «مبدع»، ومعهد الدراسات المصطلحية بكلية الآداب بظهر المهراز بفاس المغربية. وقد كثر من الدراسات في المنهج المصطلحي نظريًا وتطبيقيًا، والذي صار اتجاهًا بحثيًا أكاديميًا ممتدًا في المغرب الإسلامي [illegible] عامة. وكوّن جيلًا من الباحثين فيه نذكر منهم فريد الأنصاري ومحمد البوزي وفريدة زمرد وغيرهم، ومن مؤلفاته [illegible] آن والدراسات المصطلحية، نحو تصور حضاري للمسألة المصطلحية، نحو معجم وصفي للمصطلحات القرآنية... وقد أسس البوشيخي لمنهج الدراسة المصطلحية بأركانه الخمسة التي مارسها تلاميذه [illegible] نماذج تطبيقية كثيرة أثبتت فعالية هذا المنهج.

مسحوب

ثانيًا: أركان البحث المصطلحي

يتناول البحث المصطلحي من تناول [illegible] أركان للمصطلح، خلافًا للمنهجين التحليلي والموضوعي [illegible] في الآية القرآنية غالبًا، إضافة للمنهج المقارن الذي [illegible] البحث القرآني والدراسات الفقهية التشريعية. وينحصر عمل [illegible] في خمس: الدراسة الإحصائية، الدراسة المعجمية، الدراسة المفهومية والعلاقة المصطلحي.

وباستحضار التقسيم الثلاثي للدكتورة فريدة زمرد [illegible] والامتدادات، يمكن القول بأن الدراسة المصطلحية تشمل الأركان الأربعة الأولى من الدرس المصطلحي، بينما يتضمن الركن [illegible] المتبقيتين، فهو موزع بين العلاقات الذاتية للمصطلح، من صفات وخصائص وعلاقات، وبين الامتدادات بنوعيها الداخلية [illegible] والخارجية (الأعلاقات والقضايا). لكننا سنحتفظ هنا بالتقسيم الخماسي استصحابًا للتصور المتداول في المدرسة المصطلحية [illegible] دة في التفصيل والتوضيح.

الركن الأول: الدراسة الإحصائية

تعدّ الدراسة الإحصائية أهم مرحلة يخطوها الباحث أثناء الدرس المصطلحي، فهي الدعامة الأولى والأساس لهذا لمنهج.

أ. مفهوم الدراسة الإحصائية

يقصد بالدراسة الإحصائية الإحصاء التام لكلّ النصوص التي ورد بها المصطلح المدروس وما يتصل به لفظًا ومفهومًا وقضيةً في المتن المدروس[25]. إذ يشكل أساس الدعامة العلمية في منهج الدراسة المصطلحية وشرطًا من شروطها، إذ لا علمية في الدراسة المصطلحية ما لم تقم على الإحصاء التام، الذي به يتحقق جمع النصوص التي وردت بها قصد تصنيفها وتحليلها، وكذا تحديد حجم حضور المصطلحات المراد دراستها في المتن المدروس[26].

25- الشاهد البوشيخي، **نظرات في المصطلح والمنهج** (فاس: مطبعة أنفو برنت، 2004)، ص 22.

26- محمد البوزي، مرجع سابق، ص 61.

ب. مراحل وموجبات الدراسة الإحصائية

1. مراحل الدراسة الإحصائية

تقوم الدراسة الإحصائية على مراحل هي:

إحصاء لفظ المصطلح إحصاءً تامًا، حيثما ورد، وكيفما ورد، وبأيِّ معنى ورد، في المتن المدروس، ما دام قدْر من الاصطلاحية – داخل مجاله العلمي الخاص – ملحوظًا فيه، مثل: ورود لفظ التقوى، في القرآن الكريم 258 مرَّة وما دلَّ منها على المعنى الاصطلاحي 240 مرَّة فالمصطلح مفردًا كان أو مجموعًا، مثل: اتَّق، اتقى، يتقون، تقواهم، معرفًا أو منكرًا اسمًا أو فعلًا، مثل: الأتقى، أتقاكم، يتق، اتقوا، مضمومًا إلى غيره أو مضمومًا إليه غيره[27]. كل ذلك ضروري في المراعاة عند الإحصاء.

إحصاء الألفاظ الإحصائية المشتقة، وذلك من جذرها اللغوي والمفهومي إحصاءً تامًا كذلك، على التفصيل نفسه مثل: ورود مشتق لفظ التقوى في القرآن الكريم 27 مرة فعلًا ماضيًا و55 مرة مضارعًا، 86 مرة أمرًا، والمصدر ورد 18 مرة، واسم الفاعل 19 [illegible] وهكذا. إحصاء التراكيب التي ورد بها مفهوم المصطلح أو بعضه دون لفظه إحصاءً تامًا كذلك، مع إحصاء القض[illegible] مفهومه، وإنْ لم يرد بها لفظه. والإحصاء بهذا المعنى مبنيٌّ أساسًا على الاستقراء التام لكل [illegible] التي ورد بها [illegible][28].

2. [illegible] الإحصاء

ونل[illegible] فيما يلي:

- [illegible] الإحصاء الشام[illegible] الاستقراء [illegible] يعصم البحث من السقوط في مهالك الانتقائية والعشوائية [illegible] منهجية [illegible] تُبنى عليها نتائج علمية دقيقة.
- [illegible] معطيات الإحصاء تُعدّ أول مؤشر على بيان [illegible] الدلالية المر[illegible] المصطلح[29].

ج. غايات الإحص[illegible]

للإحصاء شروط وغايات، أهمها:

1. غايات الإحصاء

ونجملها في غايتين أساسيتين:

- تحديد نسبة حضور المصطلح في النصوص وما يستفاد من ذلك من دلالات: [illegible] المصطلح فقد يأتي [illegible] أو حديثاً أو غير ذلك.
- تجميع المادة العلمية وإعدادها للتصنيف والتحليل في المراحل اللاحقة[30].

2. شروط الإحصاء

ويقصد بها إجراءات التمهيد للإحصاء، وهي:

- التمرس بالمجال العلمي الذي ينتمي إليه نص المصطلح: مسائله، قضاياه وإشكالاته.
- تحديد النص مجال الإحصاء – بعد توثيقه إذا كان يحتاج إلى ذلك – حسب القواعد المتعارف عليها وحسبما تفرضه – أحيانًا – خصوصية بعض المجالات العلمية، كما في مجال القرآن الكريم مثلًا: تحديد الآية أو المقطع

مسحوب

27- المرجع نفسه.
28- المرجع نفسه.
29- فريدة زمرد، مرجع سابق، ص 44-45.
30- المرجع نفسه، ص 45.

أو السورة.

- التعرف على النص قراءةً وفهمًا، وما راج حوله من شروح أو تلخيصات أو دراسات.
- المعرفة الأولية بالمصطلح المدروس، معرفة تساعد على تحديد معالمه الكبرى[31]، وذلك لدراسته دراسة قائمة بذاتها.

د. أدوات الإحصاء

تتنوع أدوات الإحصاء بحسب طبيعة المصطلح المدروس، وما تفرزه المعطيات الإحصائية الخاصة به، وللباحث الاجتهاد في اختيار الأدوات الخاصة والمناسبة، كالجذاذات، القوائم الحاسوبية أو الورقية التي تقيِّد فيها معطيات الإحصاء، وكنظام الترقيم والترميز المساعد على تصنيف المعطيات الإحصائية وضبطها، وكالرسوم والبيانات المصوِّرة لحضور المصطلح وما يتعلَّق به. ومما يجب التنبيه عليه أنَّ الإحصاء في هذه المرحلة قد يضطر الباحث إلى إعادته مرات للتثبت من النتائج، وحسبما يعنّ له من ملاحظ في المراحل الموالية[32]، فالإحصاء ينبني على التركيز والتأني والاستنتاج بالعقل والحكمة.

الركن الثاني: الدراسة المعجمية

تعتبر الدراسة المعجمية [illegible] وبها تتم دراسة المصطلح من جذوره الأولى، وسنعرض هنا لمفهومها وأهدافها، ومن ثمّ أسبابها وغاياتها، انتهاء بشروطها.

أ- مفهوم الدراسة المعجمية

يقصد بها دراسة معنى المصطلح في المعاجم اللغوية فالاصطلاحية [illegible] بدءً من أقدمها مسجلة أهم ما فيه، وتنتهي [illegible] مسجلة أهم [illegible] دراسة تضع نصب عينيها مدار المادة اللغوية للمصطلح [illegible] أيِّ المعاني أخذ، وبأيِّ الشروح شرح[33].

مسحوب

أهداف الدراسة المعجمية

تهدف الدراسة المعجمية إلى أمور عدة؛ تنبني على مراعاة الترتيب [illegible] للمصطلح، من الأقدم إلى الأحدث.

- معرفة المعنى العام [illegible] للمصطلح.
- معرفة المعنى الخاص للمشتق [illegible]
- ترتيب المعاني إن تعددت ترتيبًا مستمدًا من [illegible] والاستعمالي للمصطلح.
- تعيين المأخذ اللغوي للمصطلح.
- استخلاص الشروح المصطلحية للمصطلح مع التركيز على الأقرب منها إلى [illegible] الأدق منها والأجمع[34].

ج. أسباب وغايات الدراسة المعجمية

1. أسباب الدراسة المعجمية

للدراسة المعجمية وضع متميز ناتج عن أسباب دافعة للبحث، وهي:

طبيعة العلاقة بين اللغة اللغوية والاصطلاحية، والمصطلح باعتباره جزءًا متضمنًا في اللغة الطبيعية يتميز بمقومات المفردات العامة، ومن ثمَّ فهو في حاجة إلى شرح وبيان معجمي.

أهمية معرفة الدلالة اللغوية للمصطلح قبل صيرورته إلى اصطلاح خاص وفيه مؤشر على قوته وضعفه.

31- المرجع نفسه.

32- المرجع نفسه.

33- الشاهد البوشيخي، مرجع سابق، ص 23-24.

34- فريدة زمرد، مرجع سابق، ص 46.

2. غايات الدراسة المعجمية

للدراسة المعجمية غايات تصبوا إليها وترمي إلى تحقيقها، منها:

تصحيح الأخطاء التي قد ترتكب في مرحلة الإحصاء، بفرز الاصطلاحات من الألفاظ.

بلوغ مرتبة من التذوق للمصطلحات توصل إلى «فقه المصطلح»، بحيث تصبح للدارس حاسة خاصة يشتمُّ من خلالها رائحته الاصطلاحية مهما اختلطت باللغة العادية[35].

د. شروط الدراسة المعجمية

لكي تؤدي الدراسة المعجمية دورها وتحقق هدفها المتوخى منها وجب أن تتوفر فيها شروط خمسة، هي:

- الاستيعاب: بالإحاطة بجل المعاني اللغوية العامة والخاصة للمصطلح ومادته.
- التدرج: هو أخذ الأمور شيئًا فشيئًا، قليلًا فقليلًا، وعدم تناول الأمور دفعة واحدة.
- التكامل: الجمع بين الأشياء وصولًا إلى غرض واحد، كتكامل الأشياء بعضها إلى بعض؛ وتكامل العمل تكاملًا تامًا أي تما[illegible] ارتباط بعضه ببعض.
- الاقتـ[illegible] أي الاقتـ[illegible] ما يفي بالحاجة وهو أخذ ما يحتاج إليه فقط دون الإكثار والغوص داخل الشيء، والتـ[illegible] فيه إلى حد الإضـ[illegible]
- الـ[illegible] يعرِّف الونشريسي علومه بأنها «من أجل [illegible] وأعلاها إنابة وخطرًا، إذ بها تثبت الحقوق ويتميز [illegible] من المرقوق، ويوثق بها، ولذا سميت معانيها وثاقا»[36].

إذا [illegible] هذه الشروط [illegible]، حققت الدراسة المعجمية الهدف المرجو منها.

مسحوب

[illegible] الثالث: الدراسة النصية

[illegible]ة النصية عمود الدراسة المصطلحية، وهي [illegible] طلح

أ. [illegible] النصية

يقصد بها دراسة [illegible] به، في جميع النصوص التي [illegible] تعريفه، [illegible] استخلاص كل يسهم في تجلية مفهومه، من صفات وعـ[illegible] هذا الركن هو عمود منهج الدراسة؛ فإذا أحسن فيه بوركت [illegible] وزكت الثمار، وإذا أسيء فيه لم تفض الدراسة إلى [illegible] ومقدار الإحسان فيه على الفهم السليم العميق للمصطلح في كل نص، والاستنباط الصحيح الدقيق لكل ما يمكن استنباطه مما [illegible] فالنص هنا هي المادة الخام التي يجب أنْ تعالج داخل مختبر التحليلات بكل الأدوات والإمكانات، فمعطيات الإحصاء ومعطيات [illegible] الخطابات المقالية والمقامية معًا، ومعطيات المعارف داخل التخصص وخارجه ومعطيات المنهج الخاص والعام، النظري [illegible] ذلك ضروري مراعاته عند التفهم، وكل ذلك مما يتمكن به من المفهوم وما يجلي المفهوم[37].

ب. مراحل الدراسة النصية

للدراسة النصية مراحل تتلخص فيما يلي:

- مرحلة القراءة: وفيها تتم قراءة ما تمَّ إحصاؤه من النصوص التي تتضمن مصطلحًا ما، قراءات كثيرة متأنية صحيحة ومتفحصة بهدف الحسم في مدى اصطلاحية المصطلحات المدروسة، ثم تصنيف النصوص التي وردت بها

35- المرجع نفسه.

36- أبو العباس الونشريسي، **المنهج الفائق والمنهل الرائق والمعنى اللائق في آداب الموثق وأحكام الوثائق**، تحقيق لطيفة الحسني (الرباط: طبعة وزارة الأوقاف، 1997)، ص 209.

37- الشاهد البوشيخي، **نظرات في المصطلح والمنهج**، ص 24-25.

المصطلحات المدروسة حسب الأهم فالأهم من المشتقات[38].

- مرحلة التفهم: وفيها يتم تتبع النصوص لفهم المصطلحات الواردة فيها نصًا نصًا، من أجل تبيُّن ما فيها، ولا سبيل إلى ذلك إلَّا بتفهم نصوص كل مصطلح تفهمًا يستعين بكل ما يؤمِّن الفهم السليم قدر الإمكان، بعد قراءة النصوص قراءة سليمة وفهمها فهمًا جيِّدًا.
- مرحلة استخلاص نتائج التفهم: وفيها يتم استخلاص ما يساعد على تجلية المصطلح المدروس؛ من سمات دلالية وخصائص وصفات تميِّزه وعلاقات تربطه بغيره، وضمائم ضُمت إليه أو ضُم إليها؛ مثل: مصطلح التقوى حين ضُمت إليه صيغ أخرى، ومشتقات تشترك معه في الجذر اللغوي والمفهومي وقضايا علمية ترتبط به، حيث يكون كل هذا عن طريق الاستنباط الصحيح الدقيق لكل ما يمكن استنباطه مما يتعلق بالمصطلح في كل نص.
- مرحلة تصنيف نتائج التفهم: وفيها يتم التصنيف حسب العناصر المكونة لمفهوم المصطلح المدروس، انطلاقًا مما تجمع من سمات دلالية، مع الاستغناء عن بعضها، حسب خصائص وعلاقات المصطلح؛ وحسب الضمائم الإضافية أو الوصفية، وكذا القضايا المرتبطة بالمصطلح[39].

ج. أهداف [illegible]

للدراسة [illegible] أهداف تتوخاها [illegible]

ضبط [illegible] المصطلح برصد سماته الدلالية [illegible] تتبع دلالاته الجزئية في كل نص، مثل: دلالة لفظ التقوى [illegible] وقاية من الأضرار المادية.

استخ[illegible] كل ما له تعلق [illegible] صفة أو علاقة، مثل: المفاهيم التي تمثل [illegible] لاقتها بالمتقين، باعتبار التقوى [illegible] لها وهي علا[illegible]، أو تضمين[illegible] أو اشتقاق أو قضية[41]، وهي أهداف متعلقة بالمصطلح.

[illegible]هداف المتعلقة بالمصطلح، فهي:

التأ[illegible] علمية المصطلح، فالتفهم الدقيق لمعانيه في النصوص [illegible] شك ويحسم الأمر في الاصطلاحية أو عدمها، وكذا في قوتها [illegible]

فرز الاستعمال الاصطلاحي من الاستعمال [illegible] يستعمل المصطلح استعمالًا لغويًا محضا، فلا تكون دلالته متعلقة، والدراسة النصية هي التي تكشف هذا الأمر[42].

د. أدوات الدراسة النصية

تحتاج الدراسة النصية أدوات علمية وأخرى منهجية، نبرزها كالتالي:

أدوات علمية: ويقصد بها ما على الباحث الإلمام به من علم باللغة ومباحثها، وبكل أدوات تحليل الخطاب المعينة على فك رموز النصوص، والإلمام بالمجال العلمي الذي يُدرس فيه المصطلح، وهذا يقتضي أن تكون الدراسة ضمن تخصص الباحث وتوجهه العلمي.

أدوات منهجية: قوامها الانتقال في هذه الدراسة من الجزء إلى الكل، أي من الاستيعاب إلى التحليل إلى التركيب في كل

مسحوب

38- محمد البوزي، مرجع سابق، ص 64.
39- المرجع نفسه، ص 65.
40- المرجع نفسه، ص 343.
41- المرجع نفسه، ص 65.
42- فريدة زمرد، مرجع سابق، ص 47.

نص[43]، فبعد دراسة النصوص وفق المراحل المطلوبة واستحضار الأهداف المرجوة وتطبيقها والأخذ بالأدوات سالفة الذكر، تكون المادة العلمية للبحث قد جمعت، ولكن في صورة متفرقة ولذلك كان لا بد من العرض المصطلحي.

ويمكن إضافة أداة ثالثة وهي الأداة الخُلُقية: سواءٌ تعلق الأمر بأخلاقيات البحث العلمي عمومًا، أو بأخلاقيات البحث في مجال خاص، كالبحث في القرآن الكريم الذي يتطلب أخلاقًا خاصة وتأدبًا متميزًا يليق بالتعامل مع كلام الله.

الركن الرابع: الدراسة المفهومية

لقد مُهّد الطريق لهذه الدراسة من خلال ما سبقها، كونها ترمي إلى تكوين مفهوم المصطلح المدروس.

أ- مفهوم الدراسة المفهومية

يقصد بها دراسة النتائج التي فهمت واستخلصت من نصوص المصطلح وما يتصل به، وتصنيفها مفهوميًا يُجلي خلاصة التصوير المستفاد لمفهوم المصطلح في المتن المدروس؛ من تعريف له يحدده بتضمّنه كل العناصر والسِمات الدلالية المكوِّنة للمفهوم وصفاته وخصائصه كالتصنيف في الجهاز المفهومي لعلم أو مجال معرفي معين، وعلاقات له تربطه بغيره كالمرادفات والأضداد وما إلى ذلك من تعبيرات ومشتقات حوله من مادته تحمي ظهره، وقضايا ترتبط به أو يرتبط بها، فهذه الشجرة المفهومية وما تحويه من ظلال، زكية العناصر في الأصل، هي التي يجب أن تجلَّى بعرضها في الركن الخامس على أحسن حال[44]. كل هذه العناصر نجدها مبثوثة في نصوص المصطلح في القرآن، وبين ثنايا التراكيب والتعابير المُضمَّنة فيها، لكن على غير هذا الترتيب كما أنَّ فهم هذه العناصر واستنباطها، إنَّما يتم في هذه المرحلة، أمَّا قبلها فيكون مجزأ حسب النصوص، والدراسة المفهومية هي التي تجليها بتصنيفها في الترتيب المنهجي الذي

ب- مراحل الدراسة المفهومية

الدراسة المفهومية مراحل تعد بمثابة بناء لها، وهي

1. التصنيف المفهومي للنتائج المستخلصة من النصوص:

ويقصد بدراستها المصنفة عبر مجموعة الضوابط التي توفِّرها النصوص القرآنية، الضوابط الاشتقاقي الذي يتم من المقارنة بين نتائج النصوص التي ورد فيها المصطلح بصيغ اشتقاقية معينة، بنتائج نصوص أخرى يرد فيها بصيغ مخالفة، وكالضوابط اللغوية التي تمكّن من المقارنة بين نتائج النصوص التي ورد فيها المصطلح بسمات لغوية معينة بنتائج أخرى، لم ترد فيها تلك السمات، كالضابط المقامي الذي تقارن من خلاله السياقات بمقاماتها التداولية المختلفة. قال تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ. الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ [البقرة: 2-3]. فالإيمان والتقوى في النص القرآني يدلان على أنَّ الإيمان يستلزم التقوى، فمن اتقى فقد آمن [illegible] إجراء المقارنة هذا بمثابة التصنيف الجزئي لنتائج النصوص.

2. التصنيف المفهومي للنتائج

بعد إخضاع النصوص القرآنية لكل الضوابط التصنيفية الممكنة، تكون مرحلة التصنيف المفهومي للنتائج أول خطوة في مسار الإخراج النهائي لنتائج الدرس المصطلحي، بشكل يسمح بتنسيقها في ترتيب ينسجم مع العناصر المفهومية المكونة للمصطلح، من تعريف وصفات وعلاقات، بحيث يتم الحصول في النهاية على الهيكل العام للمفهوم[47].

مسحوب

43- المرجع نفسه، ص 48.
44- الشاهد البوشيخي، **نظرات في المصطلح والمنهج**، ص 25-26.
45- فريدة زمرد، مرجع مذكور، ص 49.
46- محمد البوزي، مرجع مذكور، ص 131.
47- فريدة زمرد، مرجع مذكور، ص 50.

3. استخلاص التعريف

وتعتبر هذه الخطوة أول حلقة في بناء المفهوم وتأسيس أركانه، كما أنها حلقة مشدودة إلى ما قبلها من مراحل يستفاد فيها من كل المعطيات النصية والمعجمية والتصنيفية السابقة، مثل: دراسة لفظ التقوى وممَّا أفادته الدراسة النصية والمفهومية إمكانية تعريف اللفظ تعريفًا جامعًا تستوفى كل الشروط المتطلبة[48].

فاستخلاص التعريف إذًا هو عملية ذهنية يعتمد فيها على قدرة الفكر على الاختزال والتركيب والتنسيق، كما أنها تعبِّر بدقة عن آلية الاستدلال الذي سيأتي بعد ذلك في مرحلة العرض.

الركن الخامس: العرض المصطلحي

كل دارس لمصطلح من المصطلحات القرآنية لا بد له من عرض شامل لتحرير خلاصة وافية وواضحة متعلقة بالعرض المصطلحي المقدَّم.

أ. مفهوم العرض المصطلحي

يقصد به [illegible] وتحرر عليها خلاصة الدراسة المصطلحية للمصطلح ونتائجها، وهو الركن الوحيد الذي يُرى [illegible] لا بأثره[49]. وتبدأ [illegible] حيث انتهت السابقة – أي التعريف – والبدء بهذا العنصر سببه أن التعريف ب[illegible] ماهية المصطلح أو ذاته التي على أساسها [illegible] الأركان، فهو النواة الذي يمهّد للنظر في الخصائص والصفات [illegible] هي اللحمة والكسوة، ثم تأتي العلاقات بعد ذلك [illegible] الذات أكثر بمعرفة ما يميزها عن غيرها، [illegible] الحديث عن [illegible] في مستوى ثان، أي من خلال الضمائم التي [illegible] نمو المصطلح بانتمائه إلى [illegible] نحوية ودلالية [illegible] إثرة دلالا[illegible] جديدة له. ويليها المشتقات الممثلة لنمو المصطلح [illegible] له في الاشتقاق يجمعهم رحم الجذر اللغوي [illegible] المعجمي[50].

ب. [illegible] العرض المصطلحي

إذا كان للعرض المصطلحي [illegible] عليها، فإن له أيضًا غايات يصل إليها، [illegible] استنباط النتائج المرجوة

1. شروط العرض المصطلحي

يشترط في العرض المصطلحي شروط أهمها: الدقة [illegible] فالدقة تطلب في العرض المصطلحي على مستويات عدة:

- على مستوى الاستيعاب لكل عناصر المفهوم.
- على مستوى النتائج بالتركيز على الخلاصات الصحيحة التي تمَّ التوصل إليها.
- على مستوى التعبير بأن تعرضَ النتائج بلغة سليمة دقيقة جامعة بلا إيجاز مخّل ولا إطناب مُمل مثل ما توصل إليه البوزي حين عَرَضَ لفظ التقوى بالدقة والاستيعاب.

أما حسن الترتيب فيتم بعرض نتائج الدراسة المصطلحية مرتبة ترتيبًا مفهوميًا، بتقديم ما حقه التقديم، وتأخير ما حقه التأخير من عناصر العرض المصطلحي[51].

مسحوب

48- محمد البوزي، مرجع سابق، ص 119.
49- الشاهد البوشيخي، **نظرات في المصطلح والمنهج**، ص 26.
50- فريدة زمرد، مرجع سابق، ص 51.
51- محمد البوزي، مرجع سابق، ص 66.

2. غايات العرض المصطلحي

تمثل الغاية الأساس من العرض المصطلحي في تقديم ما توصل إليه من نتائج البحث المصطلحي إلى القارئ بطريقة تجعله يدرك المراد منه بسهولة ويسر، ويُلِّم بكل خصائصه وميزاته[52].

ج. المحاور الأساس للعرض المصطلحي

هذه العناصر مقرونة بأهم شروطها يجمعها قول الأُستاذ البوشيخي: وجماع القول فيه حسب ما انتهت إليه التجربة أن يكون متضمنا للعناصر الكبرى التالية على الترتيب[53]:

1. التعريف

ويتضمن ما يلي:

المعنى اللغوي: ولا سيما الذي يترجح أخذ المعنى الاصطلاحي منه.

المعنى الاص[illegible] العام في الاختصاص، ولا سيما الأقرب إلى مفهوم المصطلح المدروس.

مفهوم الم[illegible] منه بأدق وأوضح وأجمع لفظ ما أمكن.

وشرطه [illegible] المصطلح، وصاحب [illegible] التعريف مكان المصطلح المعرَّف في الكلام لا ينسجم الكلام وإنَّما ينضبط ذ[illegible] راعى الدارس في تعريف المفهوم [illegible] الدلالية المكوِّنة للمفهوم، المستفادة من جميع نصوص المصطلح [illegible] يتعلق به في المتن المدروس، فلا تبقى خصيصة دون إ[illegible] دون اعتبار.

2. [illegible]ات المصطلح

[illegible] مصطلح صفات يتميز بها، و[illegible] آني [illegible] صفات خا[illegible] عن غيره من المصطلحات الأخرى وهذه [illegible] هي:

- [illegible]: وهي الخصائص التي تحدد طبيعة وجو[illegible] [illegible] المصطلحي موضوع الدراسة كالوظيفة التي [illegible] الذي يحتله وغير ذلك، مثل مو[illegible] مصطلح [illegible] بين لفظ الإيمان والإسلام، والوظيفة التي يؤديها [illegible] هي إصلاح الأوضاع وإزالة العوائق، وكذا هي وظيفة دعوية [illegible] الهدف منها إيقاظ جذوة الإيمان في القلوب و[illegible] في العقول[54].
- الصفات المبيِّنة: وهي الخصائص التي تحدد درجة الاتساع أو [illegible] مصطلح، ومدى القوة أو الضعف في اصطلاحية المصطلح، وغير ذلك. وهي صفات الاتساع والضعف للمصطلح [illegible] في الكتاب العزيز في قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [الإسراء: 35] فلفظ التأويل في سورة الإسراء جاء بصيغة التمييز، وهي صفة تبيِّن وتفسِّر وتوضح ما جاء قبلها[55].
- الصفات الحاكمة: وهي الصفات التي تفيد حكمًا على المصطلح، كالنعوت أو العيوب التي ينعت أو يعاب بها وغير ذلك[56]. وهي الصفات التي تحكم على المصطلح بالمدح أو الذم. ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة: 197]. فقد ورد لفظ الخير في القرآن الكريم اسمًا وصفة، وأكثر الموارد التي جاء فيها صفة تدل على معنى التفضيل وهو من الصفات الدالة على المدح في الخطاب القرآني[57].

مسحوب

52- المرجع نفسه.

53- الشاهد البوشيخي، **نظرات في المصطلح والمنهج**، ص 26.

54- محمد البوزي، مرجع سابق، ص 512.

55- فريدة زمرد، مرجع سابق، ص 154.

56- الشاهد البوشيخي، **نظرات في المصطلح والمنهج**، ص 28.

57- محمد البوزي، مرجع سابق، ص 155.

فإذا تمت الصفات الخاصة بالذات، بدأ الحديث عن العلاقات بغير الذات مما يأتلف مع المصطلح ضربًا من الائتلاف، أو يختلف معه ضربًا من الاختلاف.

3. علاقات المصطلح

وتتضمن كل علاقة للمصطلح المدروس، بغيره من المصطلحات، ولا سيما العلاقات الثلاث التالية:

علاقة الائتلاف كالترادف والتعاطف[58]، مثل: لفظ التقوى وماله من مفاهيم متآلفة كالإيمان، فقد اقترن لفظ التقوى بلفظ الإيمان في سياقات القرآن الكريم في ثلاثين موضعًا، نذكر منها قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِنْ عِنْدِ اللهِ خَيْرٌ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 103].

فإما أن يقترن الإيمان بالتقوى في مقام وصف المتقين بالإيمان أو وصف الإيمان بالتقوى، إلى جانب علاقات أخرى كالعلم والخشية والصبر والإحسان والعبادة، وغيرها.

علاقة الاختلاف كالتضاد والتخالف وغيرهما[59]؛ فإذا كانت التقوى اجتناب كل المنهيات والمفاسد فإنَّ لها أضدادًا كثيرة تشمل كل ما [illegible] النفاق والمعصية، ومن تلك الأضداد لفظ الظلم الذي يقترن بلفظ التقوى في القرآن الكريم في [illegible] عدة منها ما جاء [illegible] ﴿وَإِنْ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللهُ وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 282]. فقد جاءت الآية في [illegible] كتابة الديون والإشهاد عليها، وهناك أضداد أخرى منها: الفجور و[illegible] الفحشة والفساد، وهي كلها منافية لمصطلح التقوى ومصاحبة له.

- [illegible] التداخل والتضمن العموم والخصوص، وكعلاقة الأصل والفرع وغيرها، فقد [illegible] أسلوب الإخبار والإسناد [illegible] تشمل مثلًا: لفظ [illegible] وصف المتقون بالصدق والصادقون بالتقوى؛ [illegible] أسلوب الجواب [illegible] العبادة والتقوى؛ وكذا أسلوب [illegible] عطف الجمل [illegible] التقوى والتزكية، الاستقامة والتقوى[60].

مسحوب

4. [illegible] (ضمائم المصطلح)

وتتضمن كل مركب [illegible] (ضميمة) مكوَّن من لفظ المصطلح المدروس [illegible] مضمومًا إليه [illegible] لتفيد الضميمة المركب في النهاية مفهوم [illegible] وأبرز أشكال الضمائم:

ضمائم الإضافة: سواء أضيف المصطلح إلى غيره، أو [illegible][61]، مثل إضافة لفظ التقوى لكل من القلوب والنفس والأشخاص، وهذا من باب إضافة الفعل لفاعله، أو الصفة لموصوفها، [illegible] (تقوى القلوب) في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾ [الحج: 32]، فالضميمة إضافية أضيف [illegible] التقوى للقلوب جمعًا [illegible] فرادًا من نوع إضافة الشيء إلى مكانه أو مظروفه؛ كون القلب موطنا للتقوى تغمره ويتصف بها فيكون قلبه [illegible][62].

ضمائم الوصف: فقد يكون فيها المصطلح واصفًا أو موصوفًا[63] مثل: تغيير نعمة الله، قال تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنفال: 53]. قال ابن عاشور في تفسير هاته الآية: «تغيير النعمة إبدالها بضدها وهو النقمة وسوء الحال؛ أي تبديل حالة حسنة بحالة سيئة، والمراد بهذا التغيير تغيير سببه، وهو الشكر بأن يبدلوه بالكفران»[64]. فضميمة تغيير نعمة الله هي ضميمة ضمت إلى مصطلح التغيير

58- الشاهد البوشيخي، **نظرات في المصطلح والمنهج**، ص 28.
59- المرجع نفسه.
60- محمد البوزي، مرجع سابق، ص 220.
61- الشاهد البوشيخي، **نظرات في المصطلح والمنهج**، ص 29.
62- محمد البوزي، مرجع مذكور، ص 233-234.
63- الشاهد البوشيخي، **نظرات في المصطلح والمنهج**، ص 29.
64- محمد الطاهر بن عاشور، **التحرير والتنوير**، الجزء 10 (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984)، ص 45.

في القرآن الكريم[65]. إنَّ ما يلفت الانتباه أنَّ الضمائم التي ضُمَّت إلى لفظ التقوى كلها ضمائم الإضافة، كونها أقوى من ضميمة الوصف لشدة تعلق المضاف إلى ما بعده بالمضاف إليه ما قبله.

5. المشتقات (مشتقات المصطلح)

وتتضمن كل لفظ اصطلاحي ينتمي لغويًا ومفهوميًا إلى الجذر الذي ينتمي إليه المصطلح المدروس، كالمجتهد مع الاجتهاد، والبليغ مع البلاغة، ولا يدخل فيها المنتمي لغويا فقط كالإنفاق مع النفاق ولا المنتمي مفهوميًا فقط كالقصيدة مع الشعر. والمصطلح بمشتقاته من حوله، كأنما ينمو ويمتد مفهوميًا من خارجه[66].

ومن أمثلة ذلك المشتقات الفعلية وهي: مشتقات الفعل الماضي والمضارع والأمر ومنها: «اتَّقوا» وقد وردت هذه الصيغة في القرآن الكريم تسع عشرة مرة منها في قوله تعالى: ﴿لَكِنِ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا نُزُلًا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ لِلْأَبْرَارِ﴾ [آل عمران: 198].

وكذلك الأمر [illegible] لفظي «اتَّقى» و«اتقيتن»، وغيرهما، أما «يتَّق» فقد ورد في القرآن الكريم على عدة أوجه منها: بحذف الياء، مجزوم [illegible] ذلك في نماذج نذكر منها:

ما ورد [illegible] الياء: ﴿ذَلِكَ أَمْرُ اللَّهِ [illegible] مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يُكَفِّرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ وَيُعْظِمْ لَهُ أَجْرًا﴾ [الطلاق: 5].

بالإضافة إلى آيات أُخَرَ ورد فيها الفعل منها [illegible] من سورة البقرة، والآية 52 من سورة النور[67].

6. [illegible] قضايا (قضايا المصطلح)

وهي كل المسائل المستفادة من [illegible] المصطلح المدروس وما يتصل به، المرتبطة بالمصطلح [illegible] مما [illegible] التحكم من مفهومه حق [illegible] التمكن. إذ لا يمكن الإحاطة بالمفهوم العام [illegible] إلاَّ [illegible] التمكن منها في ذاتها وفهمها جيدًا واستيعابها.

ومن أصناف القضايا [illegible] النتائج، المصادر والمظاهر، الشروط والموانع [illegible] المراتب والأنواع والوظائف والتأثر والتأثير»[68] ونضرب لذلك أمثلة [illegible] قضايا في مصطلح التقوى، وذلك من قبيل الإيضاح والفهم:

- ما هو من قبيل الأسباب والنتائج، وتضم: أعمال [illegible] ومكانتهم عند ربهم والجنات التي وُعِدَ [illegible]، قال تعالى: ﴿بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فله أجره [illegible] وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: 112].
- ما هو من قبيل المجالات والمراتب، وتضم: درجات التقوى وموقعها ضمن منظومة الإسلام، [illegible] وما يتصل بذلك؛ فإذا كان للإسلام والإيمان والإحسان درجات ومراتب، فللتقوى أيضا درجات ومراتب.

قال تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [المائدة: 93].

أما التداخل الوارد بين المفاهيم السالفة فيدل على أن العلاقة ليست علاقة خطية متدرجة ولكنها علاقة عنقودية متآلفة مركبة، وموقع التقوى هو مركز ثقلها، حيث يقع بين الإيمان والإحسان[69].

- ما هو من قبيل الشروط والموانع، وتضم: أسباب ضعف التقوى والإيمان في النفوس كما هو موضح في لفظ التقوى

مسحوب

65- الشاهد البوشيخي، **نحو معجم تاريخي للمصطلحات القرآنية** (د.ط، د.ت)، ص 374-384.

66- الشاهد البوشيخي، **نظرات في المصطلح والمنهج**، ص 31.

67- محمد البوزي، مرجع مذكور، ص 271-282.

68- الشاهد البوشيخي، نظرات في المصطلح والمنهج، ص 30.

69- محمد البوزي، مرجع مذكور، ص 369-383.

عند البوزي حين قال: «سوء المعاملات وفشو الظلم وقلة الثقة وانتهاك المحارم أكبر دليل على قلة التقوى وضعفها، أو غياب أثرها في الحياة الاجتماعية وهذا ما يشتكي منه الناس ويلاحظ أثره في مجتمعنا الحالي»[70].

من قبيل التأثر والتأثير، وتضم: التربية على التقوى وفعاليتها في بناء شخصية الأفراد والجماعات؛ قال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النحل: 97]. فحاجة المسلمين إلى التربية على التقوى نابعة من حاجتهم إلى التقوى نفسها، لما لها من فضل على من اتصف بها في حياته الدنيوية والأخروية.

بالحديث عن الأصناف المتعلقة بالقضايا ينتهي الحديث عن مدار العرض وهو الركن الأخير من أركان أو خطوات المنهج في الدراسة المصطلحية عند البوشيخي. وجماع القول أنَّ لمنهج الدراسة المصطلحية معالم كبرى يقوم عليها، والتي وضعها المؤسس الأول لهذا المنهج الأستاذ الدكتور الشاهد البوشيخي، وأولها الدراسة الإحصائية لاستقراء النصوص التي ورد فيها المصطلح، ثم الدراسة المعجمية لدراسة معنى المصطلح في المعاجم اللغوية والاصطلاحية، ثم الدراسة النصية التي تعنى بدراسة المصطلح وملابساته، ثم الدراسة المفهومية وذلك لدراسة النتائج التي فهمت واستخلصت من نصوص المصطلح، فالعرض المصطلحي الذي هو خلاصة الدراسة النصية.

وتجدر الإشارة في ختام هذا العرض للأركان الخمسة أن توصيفها بهذه الطريقة هو تتبع لعملية البحث المصطلحي، أما من حيث التقديم التقني للبحث، فإن كل خطواته الجزئية مفصلة في الركن الخامس العرض المصطلحي، الذي يبسط فيه الباحث خلاصة [illegible] ونتائجه.

مسحوب

ثانيا- البحث المصطلحي أسسه – إشكالاته – [illegible]

1. [illegible] للبحث المصطلحي

البحث المصطلحي في [illegible] جهد معرفي له أساسه التصوري [illegible] ينبني [illegible] ينطلق منه [illegible] يصنع من [illegible] مبادئه ومواقفه ونتائجه وآفاقه. وهو [illegible] من التصور الإسلامي ورؤيته التوحيدية، في إطار ثلاثية: (الله-الإنسان-الكون) وتجلّيها التنزيلي: النص والعقل والواقع [illegible] على الترتيب – عن المصدر المرجعي، وعن [illegible] التناولي، وعن الواقع التجسيدي. والتفكير في ظل هذه الثلاثية، يحتم [illegible] إشكالات الفكر الإسلامي عامة [illegible] جهد التفسيري خاصة، وهل التفسير – مثلًا – إلا التفاعل المنهجي للعقل المسلم مع النص [illegible] مشكلات الواقع [illegible] اني؟

أ- الأسس المصدرية

الدراسة المصطلحية تتأسس من مصدريتها النصية، بحكم تتبعها للمصطلح المدروس من كامل نصوص القرآن الكريم، بمختلف اشتقاقاته وصيغه اللغوية. كما تتأسس كذلك من التصورات والقيم الإسلامية الكلية التي توجه عملية بيان وتبين المفاهيم والمصطلحات القرآنية التي ستستصحب المعاني الإسلامية العقدية منها والشرعية والأخلاقية، لإعادة ضبط المصطلحات في سياقاتها القرآنية. وما قيل عن التصورات يقال عن الغايات الحاكمة للدرس المصطلحي، فغايات الباحث يجب أن تستلهم من غايات كل جهد وسلوك إسلامي، والتي تبدأ من أداء الواجب وتحمل الأمانة، وتعرج على إثبات الذات وخدمة الأمة، وتسمو إلى إرضاء الله وابتغاء جنته.

70- المرجع نفسه، ص 495-496.

ب- الأسس المنهجية

أما منهجيًا، فإن البحث المصطلحي هو في الأساس بحث قرآني تفسيري، يقترب من المنهج الموضوعي، بل يعد جزء منه، لذا يجب أن ينضبط البحث المصطلحي بضوابط العمل التفسيري. ومن جهة ثانية، فالبحث المصلحي يستحضر الدرس اللغوي استحضارًا واضحًا، في تأسيسه اللغوي والمعجمي للمصطلح المدروس واشتقاقاته، وهذا ديدن كل درس تفسيري، لكنه هنا يبدو أكثر كثافة واستمدادًا من اللغة ومناهجها.

ت- الأسس الواقعية

بقي البعد الثالث في المعادلة الرؤيوية، وهو الواقع وما يصبغ به الدراسات المصطلحية التي يفترض أن تتوّج في آخر عرضها المصطلحي بجملة من القضايا الواقعية التي تبين كيفية إسهام الدراسة في إعادة بناء المصطلح بناء يخدم الواقع ويجيب حاجاته وطموحاته. لذا ينبغي أن تتأسس الدراسة المصطلحية على قدر مقنع من الجدوى الواقعية من اختيار المصطلح إلى طريقة تناوله إلى النتائج المتوّجة للجهد البحثي. وليكون البحث مجديًا لا بد أن ينطلق من غائية إصلاحية وفعالية ميدانية [illegible] لجهد لا يؤثر في الميدان ولا يسهم في إصلاحه.

2. الإ[illegible]ات المنهجية للبح[illegible]

إن استح[illegible]ر الواقع كأساس بحثي، يفرض موا[illegible]ت لا مناص منها، وتلك علامة صحية، ويمكن تتبع العديد م[illegible]شكالات المنهجية في طريق البحث المصطلحي، يمكن [illegible]محوريًا.

أ. [illegible]تبع المجالي

[illegible]بعنا ما قد يصادف البحث [illegible]من إشكالات [illegible]ختلف المجالات، سنرصد إشكالات إنسانية وإسلامية عام[illegible]وقرآنية تفسيرية خاصة، وبعضها إشكالات موضوعية [illegible]صية وإشكالات [illegible]اديمية بحثية. ففي محاولته لإعادة بناء المصطلح [illegible]يواجه البحث ببعض المفاهيم والمعاني التي تستعصي [illegible]وتستعصي على دلالاته القرآنية السلسة مما يصعب العمل ويعيق [illegible]متحررة من أسر العرف الاستعمالي والتداولي [illegible]إذا تشابك مدلول المصطلح بين عدة تخصصات ومجالات معرفية إ[illegible]متعددة وكمنية. كما أن الواقع الأكاديمي ومقتضياته ومحكوميته بتقاليد وآليات وشكليات قد لا يخدم البحث المصطلحي في صورته المثلى.

ب. التتبع المحوري

بغض النظر عن المجالات السابقة، قد تكون الإشكالات راجعة لأحد أقطاب الثلاثية التصورية المعروفة [illegible] يواجه البحث إشكالات مصدرية نصية، أو إشكالات منهجية تقنية، أو ربما إشكالات واقعية تنزيلية، ففي مجال استقراء واستقصاء مواضع ودلالات المصطلح في مظانها النصية يواجه البحث المصطلحي مشكلات متعلقة بالحصر ومدى مصداقيته واستغراقه، خاصة فيما يتعلق باستيفاء الاشتقاقات الكبرى والصغرى في أول الدرس المعجمي، ثم سبرها وتقسيمها واستبعاد البعيد منها في الدراسة النصية والمفهومية.

كما يصادف البحث المصطلحي مشكلات متعلقة بالجانب التقني المنهجي، راجعة أحيانًا إلى تداخل جملة من المجالات والآليات فيه، بدء باللغوي والتفسيري والشرعي، وبقية ما يطرحه المصطلح من مجالات وخصوصيات وامتدادات، فضلًا عن المشكلات المنهجية التي يعاني منها البحث في العلوم الإسلامية والإنسانية. أما المشكلات الواقعية التنزيلية، فمن الطبيعي أن تصادف البحث العلمي عامة، في مدى قدرته على استيعاب المشكلات وتجاوزها. فإذا تعلّق ذلك ببحث قرآني تفسيري زاد تحدي الواقع، من حيث محذور انسياق الجهد وراء حاجات الواقع وتداعياته، على حساب مرجعيات النص وضوابط هيمنته.

مسحوب

3. آفاق البحث المصطلحي في العصر الحديث

في ظلّ ما تمّ بسطه حول البحث المصطلحي من حيث مفاهيمه المفتاحية، وتطوره التاريخي، وأركانه المنهجية، وأسسه التصورية، وإشكالاته الميدانية، يمكن تلمس آفاق الدراسات المصطلحية في واقعنا المعاصر. إنّ البحث المصطلحي المعاصر مطالب بفرض وجوده البحثي، كأداة منهجية فعّالة ومغرية للباحثين، لا من باب مخالفة التقاليد المنهجية السائدة فحسب، بل على سبيل البديل المعرفي المجدي في تجاوز إشكالات الواقع البحثي الحالي، وحلّ مغاليقه المعرفية والمنهجية والميدانية. عليه كذلك أن يبرز أصالته القرآنية والتفسيرية، حتى لا يتهم بالوفود المعرفي من مجالات لغوية وألسنية لا عربية فحسب بل غربية أيضًا. وهذا ليس إغفالًا لإنسانية المعرفة وعالميتها وكونيتها، لكنه استحضار لروح العلم ولغته وأصوله وانتماءاته المعرفية والتصورية، فكل من يصادف البحث المصطلحي يستحضر مجالات أدبية لغوية بمعناها التخصصي، لا بمعناها الأداتي الذي تستحضره كل العلوم، خاصة العلوم الإسلامية والقرآنية خصوصًا.

كما أن البحث المصطلحي مدعو لضبط مناهجه، ورسم خطواته المرحلية بدقة وانضباط، لتوحيد مناهجه وتقريب نتائجه، وتأسيس معيار[illegible] أفق آخر يطرحه واقع المنهج المصطلحي، متعلق بتغطية الساحة الواقعية، بالإجابة عن مختلف الانشغالات ا[illegible] طرحها، لخدمة الواقع من جهة، وتحكيم النص قبل ذلك، وتحقيق المنهج وتصديقه من جهة أخ[illegible] ولتجسيد ذلك، على [illegible] دعم تكامليته البحثية بأكثر انتشارية معرفية، فهو في أساسه منهج تكاملي في[illegible] المناهج اللغوية والمناهج التفسيرية [illegible] أن يثري هذا التكامل بتوظيف نتائج المعارف الإنسانية والاجتماع[illegible] وحتى الكونية الطبيعية، لتغطية مختلف المساحات الحا[illegible] آن، حتى تنتج الدراسة بناء مصطلحيًا متكاملًا [illegible] للتوظيف وا[illegible] في مختلف المجالات والساحات.

[illegible]

[illegible] القرآني والتفسيري حاضر في الساحة [illegible] بحثية، وموكب [illegible] وار منهجية هامة، لملء فراغات الواقع المعاصر[illegible] القرآني في حياة الناس، وتصديق هيمنته [illegible] كل زمان ومكان وإنسان، ولإثبات كفاءة وفاعلية ورسالية العمل [illegible] في تحمّل مسؤولياته وتغطية واجباته وأداء [illegible] اته تجا[illegible] كتابه، و[illegible] تاريخه وتراثه وتجاه عصره وأمته، وتجاه مستقبله و[illegible] على الدرس التفسيري تجديد أدواته وتطوير ذاته في كل [illegible]، ليواكب مستجدات الواقع وتسارعه وحاجاته المتكاثرة [illegible] الدرس التفسيري أداة التحليل قرونا طو[illegible] ثم انشغل بالثقافة الفقهية والمنطق التشريعي ردحًا من الزمن، إلى أن [illegible] من التناول الموضعي إلى [illegible] امل الموضوعي، ومن تتبع النصوص إلى تتبع الوقائع، وقد تعددت أوجه ذلك ومسمياته و[illegible] نسق مس[illegible]

إلا أن تراكم الخبرة الموضوعية في المنهج التفسيري لم يعد كافيًا ولا قادرًا – لوحده – على تحمل أعباء التجدد الواقعي المتسارع، لذلك وجد البحث المصطلحي نفسه مطالَبًا بتحمل مسؤوليات عاجلة، لاسترجاع فاعلية المنهج التفسيري في سدّ متطلبات الواقع الإنساني. من أجل ذلك يجب على الباحثين في الحقل القرآني عامة والمصطلحي خاصة، أن يستحضروا روح المنهج والبحث بأكثر جدية وفاعلية، وأن يتجهوا بالبحث القرآني والتفسيري والمصطلحي إلى توظيفات وتطبيقات أكثر نضجًا وأصالة، وأكثر واقعية وعملية، وأكثر عقلانية وعلمية، فالبحث «الإسلامي» متّهم – شئنا أم أبينا – بالعمومية والشكلانية والتمطيط اللساني، والانغلاق الفكري والهجرة التاريخية والاستلاب التراثي، وغيرها من الأمراض البحثية التي أنهكته وشوّهت نصاعة صورته النموذجية. لتجاوز تلكم الأدواء القاتلة، ينبغي التحلّي بقدر كاف من الشجاعة العلمية، لتوجيه البحث المنهجي نحو تشخيص واقع البحث في العلوم الإسلامية والإنسانية من مختلف جوانبه وتشكّلاته، مع التوجه كذلك نحو ملامح الحل وآفاق تجاوز ذلك، دون إغفال مستجدات الواقع ومتطلباته، للترقي بالبحث إلى مستويات متقدمة، مواكبة للنص القرآني المقدس، والعقل الإسلامي الفاعل، والواقع الإنساني المتجدّد.

مسحوب

المراجع

القرآن الكريم.

ابن تيمية، تقي الدين. **مجموع الفتاوى**. تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. المدينة النبوية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1995.

ابن منظور. **لسان العرب**. بيروت: دار صادر، 1414هـ.

أبو زيد، بكر. **المواضعة في الاصطلاح على خلاف الشريعة وأفصح اللغة دراسة ونقد**. الرياض: مطابع دار الهلال، د.ت.

الأنصاري، فريد. **المصطلح الأصولي عند الشاطبي**. فاس: معهد الدراسات المصطلحية، 2004.

ابن القاضي، التهانوي محمد بن علي. **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**. ترجمة عبد الله الخالدي. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996.

ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير**. تونس: الدار التونسية للنشر، 1984.

ابن عبد الر[illegible] مصادر الدراسات الإسلامية ونظام المكتبات والمعلومات. بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2006.

ابن يعقو[illegible] فيروز آبادي. **القاموس المحيط**. **تحقيق م[illegible] نعيم [illegible] مسي**. بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، 200[illegible].

البوزي[illegible] حمد. **مفهوم التق[illegible] في [illegible] رآن و[illegible] ديث دراسة مصطلحية وتفسير موضوعي**. القاهر[illegible] [illegible] لام، مؤسسة البحو[illegible] ودراسات، 2011.

البو[illegible] غل، الشاهد. «أولويات البحث العلمي في [illegible] ت الع[illegible] ية». **موقع [illegible] ية**. 05-07-2012.

_____. **[illegible] ات [illegible] طلحية**. القاهرة: دار السلام، 2012.

_____. **نحو معجم تاري[illegible] طلحات القرآنية**. د.ط، د.ت.

_____. **نظرات في المصطلح والمنهج**. فاس: [illegible] ئ[illegible] ، 2004.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. **البيان والتبيين**. بيروت: دار و[illegible] ، 1423هـ.

الجرجاني، الشريف. **التعريفات**، تحقيق عبد الرحمن عميرة. بيروت: عالم الكتب، [illegible]7.

خبابة، عبد النور. «نصائح من أجل دراسة صحيحة»، **مدونة عبد النور خبابة الإلكترونية**، 29-8-2015م http://abdennourkhababa.blogspot.com/08/2015

خضر، أحمد إبراهيم. «الفروق بين المفهوم والمصطلح والتعريف». 2013/3/2. في https://www.alukah.net/web/khedr/51050/0/

الزبيدي، مرتضى. **تاج العروس من جواهر القاموس**. الاسكندرية: دار الهداية، د.ت.

زمرد، فريدة. **مفهوم التأويل في القرآن الكريم دراسة مصطلحية**. الرباط: مركز الدراسات القرآنية-الرابطة المحمدية للعلماء، 2014.

عقيد خالد، العزاوي. محمد شاكر، الكبيسي. **وظائف السياق في التفسير القرآني**. دمشق: دار العصماء، 2015.

الغزالي، محمد. **المحاور الخمسة للقرآن الكريم**. دمشق: دار القلم، 2000.

مسحوب

مصطفى، إبراهيم وآخرون. **المعجم الوسيط**. القاهرة: دار الدعوة، د.ت.

الونشريسي، أبو العباس. **المنهج الفائق والمنهل الرائق والمعنى اللائق في آداب الموثق وأحكام الوثائق**. تحقيق لطيفة الحسني. الرباط: طبعة وزارة الأوقاف، 1997.

يوسف، وغليسي. **إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد**. الجزائر: منشورات الاختلاف، 2009.

OPEN ACCESS
Submitted: 25 March 2019
Accepted: 15 April 2019

أبحاث ودراسات

التجسير المعرفي: الرؤية، المنطلقات والمسارات

مشاري حمد الرويح
أستاذ مساعد في العلاقات الدولية، جامعة قطر
malruwaih@qu.edu.qa

ملخص

سيطر التنظيم الأكاديمي التخصصي على إنتاج المعرفة لفترات طويلة خلال القرن العشرين، بحيث بدا وكأن كل مجتمع تخصصي قد استقر داخل الأطر الفكرية والمؤسسية التي تعرف تخصصه، باحثًا عن وناشرًا لمعرفة أكثر دقة وتفصيلًا حول مجال محدد من الواقع. إلا أن هذا الاهتمام بالمعرفة التخصصية الدقيقة نتج عنه فقر في التصور للظواهر الاجتماعية لا يسمح باعتبار غاياتها وطبيعتها الكلية.

على الرغم من الاهتمام المتزايد بالتواصل المعرفي العابر للتخصصات العلمية لإعادة الترابط بين المعارف بما يقدم صورة أكثر اتزانًا للظواهر الاجتماعية تسمح باعتبار غاياتها وطبيعتها الكلية من جهة، وجزئياتها وعناصرها من جهة أخرى، خاصة في أدبيات الدراسات البينية (Interdisciplinary Studies) إلا أن هذه الأدبيات ما زالت تعاني من ارتباك وعدم وضوح في تحديد منطلقات وكيفية القيام بعملية التكامل بين رؤى تخصصية لتكوين فهم متكامل وشامل لظاهرة ما. تقترح هذه الدراسة مفهوم التجسير كإطار عام للتواصل المعرفي يتضمن عددًا من المنطلقات النقدية وتلك الخاصة بحل المشاكل (Problem Solving). تقدم بعد ذلك الدراسة، اعتمادًا على أدبيات الدراسات البينية، مساهمة حول كيفية التجسير بين التخصصات العلمية. ما ينتج عنه توضيح لثلاثة مسارات تجسيرية بين التخصصات العلمية: مسار التجسير الاستطلاعي، ومسار التجسير التوفيقي، ومسار التجسير المتجاوز للحدود التخصصية. تعتمد الدراسة في الوصول لهذه النتائج على مراجعة للافتراضات الفلسفية للعلوم الاجتماعية، مقترحة أرضية واقعية نقدية بدلًا من كل من الأساس الوضعي والأساس التأويلي اللذين يسيطران على تخصصات العلوم الاجتماعية.

الكلمات المفتاحية: التجسير المعرفي، الرؤية، المنطلقات، المسارات

للاقتباس: الرويح م.، «التجسير المعرفي: الرؤية، المنطلقات والمسارات»، مجلة تجسير، المجلد الأوّل، العدد الأوّل، 2019

https://doi.org/10.29117/tis.2019.0011

© 2019، الرويح، الجهة المرخص لها: دار نشر جامعة قطر. تم نشر هذه المقالة البحثية بواسطة الوصول الحر ووفقًا لشروط Creative Commons Attribution license CC BY 4.0. هذه الرخصة تتيح حرية إعادة التوزيع، التعديل، التغيير، والاشتقاق من العمل، سواء أكان ذلك لأغراض تجارية أو غير تجارية، طالما ينسب العمل الأصلي للمؤلفين.

OPEN ACCESS
Submitted: 25 March 2019
Accepted: 15 April 2019

Knowledge Bridging: Vision, Justifications, and Pathways

Meshari Hamad Alruwaih
Assistant Professor of International Relations, Qatar University
malruwaih@qu.edu.qa

Abstract

The specialized academic regulation has dominated the production of scientific knowledge during a long period of the twentieth century. Specialized communities seemed to settle within their intellectual and institutional boundaries pursuing and publishing more specialized and detailed knowledge about their respective fields. However, the interest in accurate specialized knowledge engendered a poor perception of social phenomena, as it does not consider their comprehensive goals and nature. There is an increasing interest in interdisciplinary communications to reach a level of re-integration of knowledge allowing a more balanced approach to study and research social phenomena while taking into consideration their comprehensive goals and nature on the one hand, and their details and components on the other hand, especially in interdisciplinary studies. However, interdisciplinary studies seem to suffer from confusion and lack of clarity in defining the concepts and the know-how of the integration process between the visions of specialties to create an integrated and comprehensive understanding of a phenomenon. In this context, this study proposes the concept of bridging (tajseer) as a framework for knowledge communication that includes a number of critical benchmarks, especially those related to problem solving. The study also contributes to displaying the bridging between scientific disciplines, which results in three tracks: the bridging exploration track, the bridging synthetic track, and the transdisciplinary track. In order to reach these results, the study benefits from a revision of the philosophical assumptions of social sciences suggesting a critical realist foundation for such efforts as an alternative to the substantive and hermeneutical basis of social sciences.

Keywords: Knowledge bridging; Vision; Benchmarks; Tracks

للاقتباس: الرويح م.، «التجسير المعرفي: الرؤية، المنطلقات والمسارات»، مجلة تجسير، المجلد الأوّل، العدد الأوّل، 2019

https://doi.org/10.29117/tis.2019.0011

© 2019، الرويح، الجهة المرخص لها: دار نشر جامعة قطر. تم نشر هذه المقالة البحثية بواسطة الوصول الحر ووفقًا لشروط Creative Commons Attribution license CC BY 4.0. هذه الرخصة تتيح حرية إعادة التوزيع، التعديل، التغيير، والاشتقاق من العمل، سواء أكان ذلك لأغراض تجارية أو غير تجارية، طالما ينسب العمل الأصلي للمؤلفين.

مقدمة

لا يلقي لنا الواقع بأسئلته وإشكالياته، طبقًا لتقسيمنا العلمي التخصصي الحديث بل طبقًا لمنطقه. فمعرفتنا بالواقع تشكلها إلى حد كبير التخصصات العلمية والحدود الفاصلة بينها. لذلك قد تقع كثير من القضايا والمواضيع المستحقة للدراسة والبحث في الفجوات، أو التقاطعات، بين التخصصات العلمية وأطرها الفكرية. من هنا تأتي أهمية التجسير بين التخصصات العلمية للمساهمة في تقديم صورة أكثر واقعية عن عالم تتجاوز ظواهره الحدود النظامية المصطنعة في التخصصات العلمية وتتشارك في هيكل أساس (Underlying Structure) لا يعاني من فجوات حتى وإن ظهر لنا كذلك على المستوى النظري والمنهجي. قد يتمثل التواصل الناتج عن التجسير في العبور المتفرق والمتباعد والذي لا ينتج عنه أكثر من مجرد التعارف والاطلاع والتبادل والاستعارة. وقد يكون من الكثافة بحيث ينتج عنه إعادة تعريف الأطراف والعناصر المفترقة في كل واحد، لتصبح الجسور والقنوات الحاملة لهذا التواصل جزءًا من بناء أو هيكل متكامل. وكذلك الأمر في المعرفة، فالأصل في المعرفة الحديثة هو التخصص في مجال اجتماعي محدد، والاستقلالية التخصصية في صياغة الأسئلة محل الاهتمام وبالتأكيد تقديم الإجابات عليها. سيطر هذا التنظيم الأكاديمي لإنتاج المعرفة لفترات طويلة خلال القرن العشرين بحيث بدا وكأن كل مجتمع تخصصي قد استقر داخل الأطر الفكرية والمؤسسية التي تعرف تخصصه باحثًا عن وناشرًا لمعرفة أكثر دقة وتفصيلًا حول مجال محدد من الواقع بعيدًا عن المعرفة التقليدية المتسمة بالعمومية والشمولية الباحثة عن نظريات كونية لتفسير كل شيء، تقريبًا. أو هكذا بررت المعرفة الحديثة خريطتها الفكرية والمؤسسية.

التجسير وما يتضمنه من معاني الترابط والتكامل لا يعني بالضرورة التضحية بالمعرفة التخصصية التي تقدمها التخصصات العلمية الأكاديمية والعودة إلى الرؤى التي لا تقدر المعرفة الجزئية وأهميتها لتفسير الظواهر الطبيعية والاجتماعية. بل يمكن اعتبار التجسير عملية للتوفيق بين نقيضين (Synthesis): المعرفة التخصصية الحديثة والرؤى المعرفية الشمولية التقليدية. بما يسمح بإعادة الترابط بين المعارف بما يقدم صورة أكثر اتزانًا للظواهر الاجتماعية تسمح باعتبار غاياتها وطبيعتها الكلية من جهة، وجزئياتها وعناصرها من جهة أخرى. فمنذ القرن الثامن عشر تعرضت الرؤى والنظم الفكرية الكلية لهجوم مستمر. حيث بدأ الفلاسفة وعلماء السياسة والاقتصاد بالتخلي عن تلك الرؤى الكلية لفهم كل من العالم الاجتماعي والعالم الطبيعي، داعين إلى تجزيء الكيانات الاجتماعية والطبيعية إلى عناصرها الأساسية. فطبيعة وغاية الترابط بين الأشياء لم تعد مفترضة أو معطاة من خلال الدين أو الفلسفة، ومن ثم لا يمكن الحديث عن أي ترابط بين الأشياء إلا من خلال التجربة والملاحظة للبرهنة على أي علاقات سببية إن وجدت[1]. حيث انعكس تجريد العلاقات من الغاية وإعادة تموضعها في الجوهر الداخلي للأشياء، الكيانات، والأفراد إلى (احتفال) علمي وسياسي واقتصادي بالتجزئة، الاستقلالية، التفرد، وكل ما يربط الجوهر الداخلي بالغاية، بينما تم التعامل مع الترابط المفترض بين الأشياء بنوع من الريبة والتردد.

مع ذلك يمكن تتبع تاريخ التخصصات العلمية إلى ما قبل التحول المعرفي المشار إليه أعلاه بقرون، مع الأخذ في الاعتبار بالطبع تغيّر دلالة لفظ تخصص (Discipline). يعود الأصل اللغوي لمصطلح: (تخصص) أو (Discipline) بالإنجليزية إلى المصطلح اللاتيني (Disciplina) المتعلق بـ (Disciple) أي التلميذ أو طالب العلم، أي أن المصطلح اللاتيني يشير إلى ذاك الإطار الذي يتم فيه نقل المعرفة بين المعلم والتلميذ، معرفة تعلم وتهذّب وتؤدب وتلزم التلميذ بتبني رؤى، ومبادئ، وقيم وسلوكيات معينة[2]. هذه الدلالة لمصطلح (التخصص) والتي تشير إلى الخضوع لسلطة مجموعة من القيم العملية، والتي تفرض نوعًا من النظام على العقل والجسد تبدو غير منسجمة مع الاستخدام الأكثر عصرية (للتخصص) في الإطار

1- Christian Reus-Smit, *The Moral Purpose of the State: Culture, Social Identity, and Institutional Rationality in International Relations* (New Jersey: Princeton University Press, 1997), p. 124.
2- Peter Osborne, "Problematizing Disciplinarity: Transdisciplinarity Problematics", *Theory, Culture, and Society*, Volume 32, Issue 5-6, (2015), p. 6.

الأكاديمي الذي يجعل من الابتكار وحرية البحث أحد غاياته الأساسية[3]. للوهلة الأولى قد لا تعكس التخصصات الأكاديمية اليوم تلك العلاقة السلطوية التي تشير إليها دلالة الاستخدام التقليدي للمصطلح إلا أنه، كما يشير بيتير أسبورن في دراسته استشكال التخصصية، فإن النظر إلى الإطار المؤسسي المحيط بها يظهر أن ما حدث هو تحول لتلك العلاقات السلطوية وليس اختفاءها، فالأحكام والمعايير التي تضعها المجلات العلمية والجمعيات المهنية هي من تتحكم في سوق العمل وتحدد – من خلال مدى الالتزام بمعاييرها في البحث– المستقبل المهني لأعضاء التخصص[4] لتخلق تراتبية وتعيد إنتاجها بين أعضاء التخصص طبقًا لمدى التزامهم بالمعايير التخصصية أو النظريات الرئيسة.

في كثير من الأحيان يتطلب الابتكار النظر خارج الصندوق، أي صندوق التخصص، ومد جسور مع تخصصات أخرى لخلق مساحة مفاهيمية ونظرية أكثر اتساعًا، إلا أنه، بالإضافة إلى القيود الفكرية، فإن القيود المؤسسية ترفع من تكلفة تلك المغامرة لمبتكر المعرفة. فالدوريات العلمية الأهم والتي تتميز بعامل تأثير (Impact Factor) أعلى تفضل نشر تلك الأبحاث الأكثر تخصصية، وبما أن النشر في تلك الدوريات يعتبر العامل الأهم في ملف ترقية الأكاديميين فإن عبور الحدود التخصصية قد يمثل مخاطرة غير ضرورية. بالطبع لا يجب حصر التجسير والترابط المعرفي في إطار التخصصات الأكاديمية وأروقة الجامعات ومتاهات الأقسام العلمية. مع ذلك عند البحث في التجسير بين العلوم لا يمكن تجاهل الأدبيات الخاصة بالعلاقات البينية بين التخصصات العلمية في سياقها الأكاديمي (Interdiciplinarity) باعتبارها أكثر الأدبيات جدية وتوسعًا في قضايا الترابط والتكامل المعرفي. بالإضافة إلى تلك الأدبيات ستعتمد هذه الدراسة على أدبيات فلسفة العلوم الاجتماعية ومناهج البحث بهدف التعامل مع افتراضات أساسية تعيق أو تسهل عملية التجسير بين العلوم.

في هذا الإطار، سيقدم المبحث الأول محاولة لتعريف التجسير كإطار عام تندرج تحته ممارسات ومبادرات فكرية وعلمية مختلفة لبناء قنوات من التواصل والترابط والتكامل المعرفي. ومن ثم يقدم المبحث الثاني تبريرًا للتجسير كمشروع معرفي جاد ذي إمكانات حقيقية لتطوير المعرفة من خلال التركيز على منطلقاته، خاصة حل مشاكل الواقع ونقد معرفي للنظم الفكرية والمعيارية المؤسسة لهذا الواقع، ومن ثم يقوم هذا المبحث بربط تلك المنطلقات بمستويات الترابط المعرفي الممكنة لتنتج مسارات للتجسير بين التخصصات العلمية (مسار استطلاعي، مسار توفيقي، ومسار متجاوز للحدود التخصصية). يقدم المبحث الثالث مراجعة للمواقف الميتافيزيقية للتخصصات العلمية في العلوم الاجتماعية، يتضح من خلالها أهمية الفلسفة الواقعية النقدية كأرضية وجودية ومعرفية مناسبة لمسارات التجسير، مقارنة بالأسس الوضعية والمقاربات التأويلية. بينما يقدم المبحث الأخير اقتراحات منهجية لآليات مسارات التجسير على مستوى العلاقات السببية والأطر المفاهيمية.

التجسير كإطار عام للتواصل المعرفي

يعتبر تقرير منظمة التنمية والتعاون الاقتصادي (OECD) الصادر سنة 1972 أحد أهم المحاولات المبكرة خلال النصف الثاني من القرن العشرين لملاحظة ومعالجة قصور التقسيم المعرفي الأكاديمي الحديث في التعامل مع مشاكل الواقع. على الرغم من الأسس الأكاديمية الفكرية للتقرير كونه معتمدًا على نقاشات عدد من المؤتمرات وورش العمل في جامعات أوروبية إلا أن تبنّيه من منظمة دولية ذات توجهات اقتصادية وتنموية قد يشير إلى البعد الآداتي والعملي للعلاقات البينية بين المعارف التي تقدمها التخصصات الأكاديمية. منذ ذلك الحين شهدت الدراسات البينية اهتمامًا كبيرًا على المستويين الأبستمولوجي والمنهجي من خلال البحث في الافتراضات المعرفية التي تعيق أو تسمح بالتكامل المعرفي، والمستوى العملي الذي يقوده البحث في التعاون الأداتي العملي بين التخصصات المختلفة بهدف تقديم إجابات على أسئلة واقع أكثر تعقيدًا وتشابكًا. في كل الأحوال عانت تلك الدراسات وما زالت مما يمكن وصفه بفوضى التوصيف والتصنيف. أي أن المشكلة الأساس كانت وما زالت حول الاتفاق على مفهوم واضح لما تعنيه (الدراسات البينية). إلا أن تعريف كل من كلين ونيويل

3- Ibid., p. 7.
4- Ole Weaver, "The Sociology of a not So International Discipline: American and European Development in International Relations", *International Organization*, Volume 52, Issue 4 (Autumn 1998), p. 697.

للدراسات البينية يعتبر الأكثر انتشارًا في تلك الأدبيات واللذين عرفاها من خلال كونها عملية للإجابة على أسئلة أو حل مشكلة أو التعامل مع قضية معقدة أو عامة لدرجة لا تمكّن الباحثين من التعامل معها من خلال أدوات تخصص واحد[5].

قدمت أيضًا لجنة الدراسات البينية في جامعة إيموري (Emory University) تعريفًا للدراسات البينية مع التركيز على الأبعاد العلمية والمعرفية لها: هي تلك الممارسات المعرفية والعلمية التي تهدف إلى تعزيز وإغناء (Enrichment) أحد التخصصات من خلال استخدام مصطلحات ومناهج ومبادئ تخصص آخر أو أكثر، والاستكشاف المشترك لقضايا ومواضيع عامة كونية كالصحة والعدالة والعنف، باستخدام مفاهيم ومناهج ومبادئ تخصصين أو أكثر[6]. بشكل عام تعتبر عملية الجمع بين التخصصات جوهر الدراسات البينية، سواء تم هذا الجمع على مستوى سطحي من خلال إضافة رؤى وأدبيات من تخصصات مختلفة إلى بعضها البعض أو على مستوى التكامل المعرفي (Integration) الذي يمثل معيارًا هامًا لتقييم مدى جودة الممارسات البينية سواء على مستوى البحث أو التدريس. على الرغم من شبه الإجماع على كون التكامل المعرفي سمة أساسية لهذه الدراسات إلا أن المشكلة الأساس كانت وما تزال في عدم وضوح معايير ومؤشرات قياس التكامل المعرفي في الأبحاث والمقررات الأكاديمية وبالتالي عدم وضوح مستوى أو درجة التكامل الذي يمكن من خلاله وصف تلك الأبحاث أو المقررات بأنها بينية أم لا. نتج عن تلك المشاكل في التصنيف تداخل مربك في المفاهيم. فنجد على سبيل المثال ما يسميه أحد الباحثين بدراسات بينية (Interdisciplinary) يسميه آخر بدراسات عابرة للحدود البينية (Cross-disciplinary) وآخر يسميه دراسات متجاوزة للحدود الأكاديمية (Transdisciplinary).

مع ذلك قد نجد اتفاق ما في تلك الأدبيات على التفريق بين الممارسات المعرفية البينية طبقًا للمستويات التالية: المستوى الأول: لا تتعدى المبادرات البينية في هذا المستوى مجرد الإضافة أو التجاور، بحيث تقدم ظاهرة أو سؤالًا في سياق بحثي أو تدريسي ومن ثم تقدم الرؤى المنطلقة من تخصصات مختلفة في التعامل مع تلك المظاهر دون محاولة الربط بين تلك الرؤى. قد تكون تلك الإضافة أو التجاور بين تخصصات مختلفة لا يبدو بينها علاقة واضحة كالتاريخ والرياضيات والموسيقى على سبيل المثال، وأحيانًا أخرى تكون أكثر وضوحًا كالعلاقة بين الرياضيات والفيزياء أو تخصص اللغة الفرنسية واللاتينية، يطلق تقرير التنمية والتعاون الاقتصادي، المشار اليه أعلاه، (Multidisciplinary) على الحالة الأولى، بينما يطلق على الحالة الثانية (Pluridisciplinary).

يتضمن المستوى الثاني نوعًا من أنواع الترابط يستهدف مستوى من مستويات التكامل المعرفي بين التخصصات الأكاديمية، في هذا المستوى تتداخل وتتشابك مفاهيم الدراسات البينية بشكل أكبر إلا أن تقرير التنمية والتعاون الاقتصادي يقدم محاولة لفك هذا التشابك من خلال التفريق بين الدراسات البينية (Interdisciplinary) وبين الدراسات العابرة للحدود التخصصية (Transdisciplinary)، حيث يعرف الأول بأنه تفاعل بين تخصصين أو أكثر بحيث يمتد نطاق هذا التفاعل من مجرد التواصل الفكري السطحي إلى التكامل المتبادل للمفاهيم المؤسسة ومناهج البحث والممارسات الإجرائية وافتراضات المعرفة والمصطلحات والبيانات، مما يقود إلى تنظيم البحث والتعليم في حقل معرفي كبير نسبيًا. بينما يعرف الثاني بأنه خلق نظام مشترك من الافتراضات والحقائق (axioms) لمجموعة من التخصصات[7]. في المستوى الثالث نجد المقاربات التي قد يراها البعض أكثر تطرفًا وراديكالية، والتي ترى إلغاء التخصصات القائمة بشكل كامل، وبناء نظام معرفي جديد لا يعتمد على التقسيم التخصصي المعروف. تنتمي تلك الرؤى إلى ما يسمى بـ (De-disciplinary) والتي يعتمد الكثير

5- Julie Thompson Klein & William Newell, "Advancing Interdisciplinary Studies" In J. G Gaff., J. L. Ratcliff (editors), *Handbook of the Undergraduate Classroom: A Comprehensive Guide to Purposes, Structures, Practices, and Change* (San Francisco: Jossey-Bass, 1997), p. 394.

6- Angelique Chettiparma, *Interdiciplinarity: Literature Review* (Southampton: University of Southampton, 2007), p. 35.

7- تقرير منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية، "إشكاليات البحث والتدريس في الجامعات"، 1972.

منها على أعمال عدد من المفكرين الما بعد بنويين كفوكو وغيره[8].

تقدم ليزا لاتوكا رؤية أكثر وضوحًا لتصنيف المعرفة البينية اعتمادًا على معيار الأسئلة وموقعها من التخصصات. حيث تقسم مستويات المعرفة البينية كالتالي:

أولًا: المعرفة التخصصية الاستطلاعية (Informed Disciplinarity)، والتي تتضمن الممارسات المعرفية القائمة على الاستطلاع والتعرف والاستعارة بين التخصصات الأكاديمية. تعتمد تلك الممارسة على أسئلة تخصصية تتطلب النظر فيما عند التخصصات الأخرى لتطوير إجابات عليها. على الرغم من حضور الممارسة البينية في هذه الحالة إلا أنها تظل في خدمة أسئلة تنتمي إلى تخصص معين.

ثانيًا: المعرفة البينية التوفيقية (Synthetic Interdisciplinarity) والناتجة عن الحاجة لتقديم إجابات حول نوعين من الأسئلة والقضايا: تلك التي تقع في التقاطع بين تخصصين، أو تلك التي تقع في فجوة بين التخصصات، في الحالة الأولى ينتمي السؤال أو القضية إلى التخصصين، بينما في الحالة الثانية لا ينتمي إلى أي منهما. هنا أيضًا ترى لاتوكا أن أدوار وإسهامات التخصصات المستقلة تكون واضحة إلا أن الممارسة التوفيقية نفسها قد لا تنتمي لأي منها[9].

ثالثًا: المعرفة المتجاوزة للحدود التخصصية (Transdisciplinarity) والتي تتمثل في تطبيق النظريات والمفاهيم، أو طرق البحث عبر التخصصات بهدف تطوير مركب شامل. وهي تختلف عن ما قبلها في أنها لا تعتمد على استعارة النظريات والمفاهيم بين التخصصات بل تتجاوز التخصصات وتكون بالتالي قابلة للتطبيق في حقول معرفية مختلفة[10]. في هذه الحالة تصبح التخصصات مندرجة في إطار أوسع يسميه نيويل بالتخصصات الكبرى (Super Disciplines).

رابعًا: المعرفة البينية المفاهيمية (Conceptual Disciplinarity) وهي المعرفة البينية الناتجة عن التعامل مع قضايا أو أسئلة لا تتميز بقاعدة تخصصية تخضع لها، والتي لا يمكن الإجابة عنها إلا من خلال عدد من التخصصات. تتضمن عادة المعرفة البينية المفاهيمية نقدًا للفهم والتفسير التخصصي لقضية أو سؤال ما. خلال هذه الورقة البحثية سيمثل تقسيم ليزا لاتوكا منطلقًا لتطوير مسارات للتجسير لما تتميز به من وضوح وقابلية للتطوير على المستوى التفسيري للإجابة على سؤال كيفية التجسير وليس المستوى التوصيفي فقط.

فيما يخص التوصيف فإن مفهوم التجسير لا ينتمي إلى أي من تلك المستويات بل يشملها جميعًا، ولا يتخذ، بالضرورة، موقفًا معياريًا محددًا نحو أي من تلك المستويات التي يجب أن تسعى إليها مبادرات التجسير. فللوهلة الأولى قد يبدو التجسير التوفيقي الأكثر ملاءمة لمفهوم التجسير، أو قد يبدو التجسير المتجاوز للحدود التخصصية طموحًا راديكاليًا يتعدى حدود الأساس الفكري للمفهوم، بينما يبدو التجسير الاستطلاعي غير مستحق في الأساس للمخاطرة الفكرية والمؤسساتية المرتبطة بالتجسير. ليس بالضرورة، فقد تنتمي بعض الدراسات الأكثر إثارة للاهتمام بالمستوى الأول والتي قد ينتج عنها توضيح افتراضات وعلاقات سببية جديرة بالاهتمام. وقد تبدو دراسات في المستوى الثالث أقل راديكالية مما تبدو بعد تفكيك حدود مؤسساتية وفكرية مصطنعة بين تخصصات حجبت لفترة معرفة تلقائية وطبيعية، خاصة عند التعامل معها في سياقها الحضاري. بشكل عام، فإن التجسير يأخذ بالاعتبار تراكمية الممارسات البينية، والتي قد تبدأ في مستوى التبادل المعرفي والسطحي بين التخصصات وتنتهي باقتراح تراتبية معرفية وقيمية جديدة تؤسس لتقسيم معرفي جديد.

8- Peter Osborne, op. cit., p. 9.
9- Lisa Lattuca, “Creating Interdiciplinarity, Grounded Definitions from College and University Faculty”, *History of Intellectual Culture*, Volume 3, Issue 1 (2003), p. 7
10- Ibid., p. 8.

فالتجسير كما نقدمه أكثر عمومية من الدراسات البينية، كونه أكثر تقبلًا لدرجات الربط المختلفة بين العلوم، كما أن منطلقاته تتعدى الحاجة للربط بين التخصصات العلمية في السياق الأكاديمي إلى الربط بين المعارف الأكاديمية وغير الأكاديمية، بالإضافة إلى الاهتمام بالسياق الحضاري والثقافي لنشأة وترابط علوم بعينها وتفكيك العلاقة مع غيرها. فالترابط والتكامل المعرفي في سياق الدراسات البينية الأكاديمية يمثل وجهًا من وجوه التجسير ولا يشملها. إذًا يشمل مفهوم التجسير أي مبادرة بحثية أو تدريسية تسعى للتواصل المعرفي بمختلف درجاته من أكثرها سطحية – والتي لا تتعدى التبادل والاستعارة بين المعارف المختلفة– إلى أكثرها عمقًا والتي تسعى إلى التكامل المعرفي بهدف تطوير معارف متجاوزة للحدود التخصصية.

كما يشمل التجسير أبعاد التواصل المعرفي الفكرية والمؤسساتية، أي تلك الأقرب إلى التعامل الأبستمولوجي والنظري والمفاهيمي للتقريب بين العلوم، وتلك التي تسعى لبناء جسور مؤسساتية بين الدوائر المعرفية المختلفة سواء في إطار الجامعات ومراكز الأبحاث أو خارجها. كما يشمل التجسير الوعي بالسياق الحضاري والثقافي لتقسيم التخصصات العلمية، وبالتالي فإنه يرتبط بشكل وثيق بمبادرات الأقلمة وتوطين العلوم وما يتضمنه ذلك بالضرورة من مراجعة لتقسيم العلوم والعلاقة بينها بهدف استشكالها ونقدها واقتراح علاقات وتراتبية وابستمولوجية وقيمية بديلة تعكس التميز الحضاري والإقليمي. هذه الشمولية المقصودة في توصيف التجسير لا تعني عدم الاهتمام بالبعد المنهجي للتجسير، بل إن البحث واقتراح آليات للتجسير سيمثلان الجزء الأكبر من هذه الدراسة. كأي محاولة لمد الجسور يجب أن يتضمن التجسير المعرفي مسارات وإرشادات وإشارات لسلوك تلك المسارات وهذا ما سيقدمه كل من المبحثين الثاني والثالث من خلال توضيح منطلقات وآليات التجسير.

منطلقات التجسير

تقدم أدبيات المعرفة البينية مجموعة من المنطلقات لتبرير الربط والتكامل بين التخصصات العلمية. إلا أنه كما في المستوى المفاهيمي فإن هناك حاجة لترتيب وتنظيم تلك المنطلقات والأهداف المرتبطة بها والبحث في تقاطعاتها مع منطلقات وأهداف مشروع التجسير. يقدم تقرير منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية (OECD) مجموعة من المنطلقات لتطوير المعرفة البينية، يمكن اختصارها في التالي:

- احتياجات تطوير المعرفة.
- احتياجات الطلاب.
- احتياجات تطوير التدريب المهني (Professional Training).
- الاحتياجات الأصيلة للمجتمع.
- التعامل مع مشاكل الجامعات الإدارية والعملياتية[11].

بينما في دراستهما لتطوير الدراسات البينية تقدم كل من جولي كلين ووليام نيويل صياغة أكثر تطورًا لمنطلقات المعرفة البينية لتضمنها التالي:

- تطوير التعليم العام والمتطلبات العلمية العامة في الجامعات.
- التدريب المهني.
- حل المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والتكنولوجية.
- النقد الاجتماعي والسياسي والمعرفي.
- تطوير أعضاء هيئة التدريس.
- التقليص التمويلي (downsizing).
- إنتاج معرفة جديدة[12].

11- تقرير منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية، «إشكاليات البحث والتدريس في الجامعات»، 1972.

12- Klein and Newell, p. 396

يقدم نيساني قائمة موسعة لما يمكن وصفه بتبرير المعرفة البينية في إطار إنتاج معرفة جديدة. تتضمن القائمة التالي:

- أن الابتكار عادة يتطلب معرفة بينية.
- أن عابري الحدود الأكاديمية و«الوافدين الجدد» للتخصصات عادة ما يقدمون إسهامات مهمة لتخصصاتهم الجديدة.
- تقع بعض المواضيع والقضايا التي تستحق البحث في فجوات بين التقسيم التقليدي للتخصصات.
- كثير من المشاكل الفكرية، والاجتماعية، والعملية تتطلب مقاربات بينية.
- تعمل المعرفة البينية على تذكيرنا بالنموذج المثالي لوحدة المعرفة.
- يتمتع العاملون في إطار المعرفة البينية بمستوى أعلى من المرونة.
- تساعد المعرفة البينية على تجاوز فجوات التواصل داخل المؤسسات الأكاديمية مما يساعد في حشد مواردها الكبيرة لتحقيق مستويات أعلى من العقلانية والعدالة.
- من خلال قدرتهم على العبور بين التخصصات، يقوم العاملون في إطار المشاريع المعرفية البينية بدور مهم في الدفاع عن الحرية الأكاديمية[13].

تشاطر هذه الدراسة نيساني اهتمامه بتطوير المعرفة كمنطلق أساس للترابط والتكامل المعرفي، إلا أنها تأخذ أيضًا بالاعتبار المنطلقات العملية الواقعية الأخرى كمنطلقات رئيسة. في الحقيقة، هناك غالبًا نوع من أنواع التداخل بين الحاجة لتطوير المعرفة كغاية في حد ذاتها وبين كون هذا التطور وسيلة لحل المشاكل الواقعية والعملية. الأمر الذي ينتج عنه عادة تبريرات دائرية (من مشاكل الواقع إلى حل مشاكل الواقع) يظهر فيه التطور المعرفي كعنصر زائد عن الحاجة (Redundant)، أي كوسيلة لغاية حل مشاكل الواقع وليس غاية في حد ذاته. لذلك من أجل تنظيم وترتيب أكثر وضوحًا لمنطلقات وأولويات التجسير ينبغي توضيح تلك العلاقة بين منطلق تطوير المعرفة ومنطلق التعامل مع الواقع بأسئلته وإشكالياته. تمثل المنطلقات التي تقدمها جولي كلين والتي تتضمن – كما تمت الإشارة إليه – حل المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والتكنولوجية، وتقديم نقد اجتماعي وسياسي ومعرفي، بالإضافة إلى تقديم معرفة جديدة وأرضية مناسبة لعمليات التنظيم هذه.

يفترض كل من منطلق حل المشاكل (Problem solving) ومنطلق النقد (Critique) علاقة معينة بين المعرفة والواقع ودورًا للمعرفة في تلبية احتياجات محددة في إطار هذه العلاقة، والأهم أن هذا الدور يقترح، بدوره، الانطلاق نحو مستوى معين من الترابط المعرفي. فعندما يكون منطلق الترابط المعرفي هو حل المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والتكنولوجية، يكون الهدف من تطوير المعرفة هو تقديم إجابات لأسئلة الواقع، أو لتلبية احتياجات في إطار هذا الواقع دون استشكال أو مساءلة الرؤى الفكرية المؤسسة والهياكل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية المنظمة لهذا الواقع. بينما عندما يكون المنطلق هو تقديم نقد اجتماعي وسياسي ومعرفي، تتعدى أهداف تطوير المعرفة تقديم الإجابات إلى تقديم الأسئلة والاستشكال بدل من افتراض الرؤى المؤسسة للواقع وهيمنة هياكلها الحاكمة. على سبيل المثال، عندما يكون المنطلق هو تعزيز فرص الطلاب في سوق العمل بعد التخرج، فإن دور تطوير المعرفة هنا هو حل مشاكل الواقع، بينما عندما يكون المنطلق هو نقد آلية السوق وهيمنة الشركات المتعددة الجنسيات على سوق العمل يكون دور تطوير المعرفة نقد الواقع.

يمثل التجسير نوعًا من أنواع تطوير المعرفة وبالتالي فإن استكشاف مسارات وآليات التجسير تتطلب توضيح منطلقاته وغاياته. من المهم هنا استدعاء تقسيم ليزا لاتوكا للمعرفة البينية طبقًا للأسئلة والقضايا محل البحث وموقعها من التخصصات العلمية. كما أشرنا فان التقسيم يتضمن كلًا من المعرفة التخصصية الاستطلاعية والمعرفة البينية التوفيقية والمعرفة البينية المتجاوزة للحدود التخصصية، والمعرفة البينية المفاهيمية. يمكننا الآن وضع أنواع الممارسات البينية في إطار منطلقات تطوير معرفة بينية، وبالتالي ربط كل من مستويات التكامل المعرفي بمنطلقاته وغاياته. فنجد أن كلًا من المعرفة

13- Moti Nissani, “Ten Cheers for Interdiciplinarity: the Case for Disciplinary Knowledge and Research”, *The Social Science Journal*, Volume 34, Issue 2 (1997), p. 201-206.

التخصصية الاستطلاعية والمعرفة البينية التوفيقية تنطلق نحو حل مشاكل الواقع التكنولوجية والاقتصادية والاجتماعية، بينما المعرفة البينية المتجاوزة للحدود التخصصية[14] تنطلق نحو النقد الاجتماعي والسياسي والمعرفي. إذًا ينتج عن هذا الربط بين مستويات التكامل المعرفي في الممارسات البينية من جهة ومنطلقات المعرفة البينية من جهة أخرى ثلاثة مسارات للتجسير: اثنان ينتميان إلى منطلق حل المشاكل (المسار الاستطلاعي والمسار التوفيقي)، وواحد ينطلق إلى المنطلق النقدي (المسار المتجاوز للحدود التخصصية).

بالعودة إلى المنطلقات الأخرى المتضمنة في كل من قائمة منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية وقائمة جولي كلين، نجد أن بعض تلك المنطلقات قد تكون أقرب لمساري التجسير والربط المعرفي اللذين يمثلهما كل من المعرفة التخصصية الاستطلاعية والمعرفة البينية التوفيقية واللذين يهدفان إلى حل مشاكل الواقع الاجتماعية والاقتصادية والتكنولوجية، وأخرى أقرب إلى مسار التجسير والربط المعرفي الذي يمثله كل من المعرفة البينية المتجاوزة للحدود التخصصية والمعرفة البينية المفاهيمية واللذين يهدفان إلى النقد الاجتماعي والسياسي والمعرفي. فنجد أن الحاجات الأكثر عملية كاحتياجات الطلاب والتدريب المهني والتنظيم المؤسسي والعملياتي في المؤسسات الأكاديمية تنتمي لمساري حل المشاكل، بينما قد لا نجد في القائمتين ما يمكن نسبته إلى المسار الثالث النقدي لاحتياجات المجتمع الأصيلة والتي هي – في الحقيقة، وتبعًا لتعريفها – قد تنتمي لمساري حل المشاكل أو المسار النقدي.

بشكل عام يمكن ملاحظة هيمنة اتجاه (حل المشاكل) على أدبيات المعرفة البينية والترابط المعرفي منذ سبعينيات القرن الماضي مع منافسة مستمرة من الاتجاهات النقدية. بحيث قاد الاتجاه الأول مبادرات وممارسات بينية في وبين عدد من التخصصات كالسياسات العامة والبيئة والصحة العامة ودراسات التنمية والهندسة الصناعية وإدارة الأعمال والاقتصاد وغيرها من التخصصات، التي تعتبر أكثر قربًا من الواقع ومشاكله. حيث اعتمدت هذه المبادرات التجسيرية على تشجيع ودعم من الحكومات والشركات الكبرى. بينما يتمثل الاتجاه الثاني في أوضح صوره في إنتاج عدد من التخصصات البينية التي تعتمد بدورها على مفاهيم ونظريات من تخصصات مختلفة ورؤى بديلة ومنافسة للرؤى الحداثية وتنظيم للمجتمع الحديث، كتخصص دراسات المرأة أو الدراسات الجندرية، الدراسات الما بعد كولونالية، وغيرها من المعارف ذات الحس النقدي. على الرغم من أن تلك التخصصات معبرة إلى حد كبير عن مسارات التجسير إلا أنها تمثل أطرافًا لطيف من إمكانات التحرك بين التجسير العملي الهادف لحل مشاكل الواقع وبين التجسير النقدي الهادف لمساءلة افتراضاته الأساس، والتي قد تتضمن ممارسات معرفية تجسيرية انطلاقًا من حل مشاكل الواقع أقل أداتية، تأخذ بالاعتبار البعد النقدي للواقع، وأخرى نقدية لا تذهب بالضرورة بعيدًا نحو التطرف النقدي العدمي.

إذًا، على الرغم من أهمية مناقشة منطلقات تطوير المعرفة التجسيرية لتبريرها كمشروع ذي أهمية معرفية وقيمية إلا أنه لا يمكن تجاهل دور تلك المنطلقات في توصيف إطار ومسارات التجسير، والذي يمكن تلخيصه في: أولًا: توضيح افتراضات علاقة المعرفة بالواقع لكل مسار من مسارات التجسير، ودور التجسير في تلبية احتياجات محددة في إطار هذه العلاقة. ثانيًا؛ تقترح علاقة المعرفة بالواقع لكل مسار إعادة النظر في الأسس المعرفية والوجودية للمعرفة العلمية (في العلوم الاجتماعية) بما يسمح ببناء أرضية نظرية أكثر قابلية لمد جسور توصيفية وتفسيرية عبر التخصصات لمحاكاة الظواهر الواقعية و/أو نقدها.

14- لن تتضمن هذه الدراسة ومبحثها حول كيفية التجسير مسارًا يعكس الدراسات البينية المفاهيمية بل سيتم التعامل مع البعد المفاهيمي للتجسير من خلال مسار التجسير المتجاوز للحدود التخصصية.

التجسير وفلسفة العلوم الاجتماعية

يمثل الاتفاق على خريطة استرشادية لعملية التجسير بل وعلى خطوات واضحة للسعي للترابط والتكامل المعرفي تحديًا لأغلب الأكاديميين. فحتى مع الاتفاق على إطار عام لماهية التجسير وقبول عدد من منطلقاته تظل الإجابة على سؤال كيفية التجسير عائقًا رئيسًا أمام محاولات الترابط والتكامل المعرفي. في هذا الإطار، يقول ويليام نيويل رئيس وحدة الدراسات البينية في جامعة ميامي: «قد يستطيع أغلبنا أن يشير إلى عدد من الأمثلة الناجحة للمشاريع البينية. لكن لا يبدو أن هناك أحدًا ممن تحدثت إليهم يستطيع أن يفسر بوضوح كيف يمكن القيام بعملية التكامل بين رؤى تخصصية لتكوين فهم متكامل وشامل لظاهرة ما»[15]. مع ذلك قدم عدد من الباحثين محاولات تعتبر خطوطًا إرشادية في هذا الاتجاه. من هذه المحاولات ما قدمته جولي كلين، والذي – على أهميته – لا يخرج عن كونه خطوات عملية للعاملين على القضايا والأسئلة البينية، أكثر من كونه إطارًا نظريًا للتعامل مع المعارف البينية[16]. حيث تضمنت قائمة جولي كلين بعض الإرشادات العملية كتحديد جميع الاحتياجات المعرفية، بما في ذلك التخصصات ذات العلاقة ومن سيمثل تلك التخصصات من الباحثين، والتفاوض حول الأدوار بين الباحثين الذين يمثل كل منهم تخصصه، والحفاظ على التواصل خلال العمل التقني التكاملي، على الرغم من الفائدة الواضحة لبعض الخطوات المذكورة إلا أنها لا تجيب على سؤال: كيفية التجسير والترابط المعرفي.

قدم كينيث بولدنج[17] رؤية تأخذ بالاعتبار أهمية بناء إطار نظري لعملية التجسير من خلال اعتماده على نظرية النظم العامة (General System Theory) والتي طورها فيما بعد بانج[18] حيث اقترح وضع النظريات النظامية بين مستويين: الأعلى يضم الرياضيات والميتافيزيقا كونها علوم تجريدية قادرة على القيام بدور التخصصات الشارحة (Meta-Disciplines) والأدنى يضم التخصصات العلمية ونظرياتها العامة. وبالتالي، تكون النظريات النظامية أقل تجريدًا من الرياضيات والميتافيزيقا وأكثر تجريدًا من النظريات التخصصية العامة[19]. قام زويك بالبناء على رؤى كل من بولدنج وبانج ليقدم هيكلًا لتراتبية معرفية تبدأ من الأعلى بالتخصصات الشارحة كالرياضيات والميتافيزيقا، ثم النظريات النظامية، ومن ثم النظريات التخصصية العامة، والنماذج الجزئية والنظريات متوسطة النطاق (Models and Mid-range Theories) داخل التخصصات العلمية، والعلاقات والقوانين والفرضيات، وأخيرًا البيانات والملاحظات[20].

طبقًا لهذا الترتيب، يفترض أن تقوم النظريات النظامية بالدور الأكبر في عملية التكامل المعرفي، إما استقرائيًا، أي من خلال النظر في النظريات التخصصية والبحث في المتماثلات بينها، أو استدلاليًا، من خلال النظر في المنطق الرياضي والمواقف الميتافيزيقية وتأويلها والبناء عليها. بشكل عام في هذا الترتيب تظهر النظريات التخصصية كأنظمة فرعية عن النظام الرئيس الذي تمثله النظرية العامة. لا يمكن المبالغة في أهمية هذه الإسهامات، وخاصة تقديمها لما يسميه نيويل أرضية مشتركة للترابط والتكامل بين المعارف التخصصية. إلا أن نيويل يرى أن الظواهر في الواقع أكثر تعقيدًا من أن تحيط بها النظم البسيطة (Simple Systems) ذات العلاقات الخطية، حيث لا يأخذ هذا النوع من النظم احتمال اختلاف مستوى مساهمة النظم الفرعية بل والاختلاف والتضارب بين النظم الفرعية، لذلك يقترح أنه إذا كنا نتعامل مع ظواهر معقدة فيجب علينا تطوير نظم معقدة (Complex Systems)[21] لمحاكاتها.

15- William Newell, “A Theory of Interdisciplinary Studies”, *Issues in Integrative Studies*, No. 19 (2001), p. 18.
16- Julie Thompson Klein, *Interdisciplinarity, History, Theory and Practice* (Ohio: Wayne State University Press, 1990), pp. 188-189.
17- K. E. Boulding, “General Systems Theory: The Skeleton of Science”, *Management Science*, Volume 2, Issue 3 (1956), pp. 197-208.
18- M. Bunge, *Method, Model, and Matter* (Boston: Reidel, 1973).
19- Ibid.
20- M. Zwick, “Understanding Imperfection”. In Ragsdell, G. and Wilby, J. (eds.), *Understanding Complexity* (New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, 2001).
21- William Newell, op. cit., p. 16.

بدلًا من أدبيات النظم المعقدة التي ينتهجها نيويل في أعماله ستقوم هذه الدراسة بالتعامل مع تطوير أرضية مناسبة للتجسير المعرفي من خلال مستوى الالتزامات الميتافيزيقية وأثرها على البنى النظرية للتخصصات العلمية بما في ذلك إمكانات تتبع العلاقات السببية والأطر المفاهيمية عبر الحدود النظامية المفترضة، أي أن هذه الدراسة تشترك مع كل من إسهامات زويك ونويل في عدم الاكتفاء بتقديم إرشادات عملية للترابط والتكامل المعرفي بل وضع هذا المجهود في إطار نظري من خلال بناء أرضية مشتركة مستقرة تمثل خريطة معرفية لتلك العمليات. فمن جهة، يتميز ما قدمه نيويل بالاهتمام بالطبيعة المعقدة للظواهر محل الدراسة والحاجة لمحاكاتها من خلال بناء نظم معرفية بينية معقدة تتعدى العلاقات الخطية بين النظم التخصصية الفرعية وافتراض إسهامها المتساوي في النظام العام، إلا أن التعقيد في مستوى النماذج العلمية لمحاكاة الظواهر الاجتماعية يحتاج تبريرًا ميتافيزيقيًا (معرفيًا ووجوديًا). من جهة أخرى، فإن ما قدمه كل من بولدنج وبونج وزويك، وإن كان يفتقد إلى دينامية نظم نيويل المعقدة إلا أنه يقدم رؤية أكثر وضوحًا للتراتبية المعرفية بين التخصصات المختلفة مع التركيز على أهمية المواقف الميتافيزيقية للممارسات والإمكانات التجسيرية. فتخصصات العلوم الاجتماعية بشكل عام، وهي محل الاهتمام في هذه الدراسة، تعود دائمًا إلى تخصص فلسفة العلم بحثًا عن أرضية معرفية ووجودية تسمح لها بتبرير مشاريعها المعرفية.

على الرغم من تنوع المواقف التي تقدمها فلسفة العلوم إلا أن اختيارات العلوم الاجتماعية ما زالت تتأرجح بين تيار وضعي مسيطر وتيار تأويلي ناقد له. في الحقيقة لا تقدم أي من الفلسفة الوضعية أو تلك التأويلية أساسًا ميتافيزيقيًا يسمح ببناء أرضية معتبرة للعمليات التجسيرية بين التخصصات العلمية. من جهة، فالأولى لا تسمح بأكثر من أرضية سطحية تمامًا كونها لا تقبل بالتعامل مع غير المرئيات، وبالتالي فإن أي حديث حول هيكل أساس (Underlying Structure) جامع لأبعاد متعددة وعلاقات معقدة لظاهرة ما ينظر إليه تلقائيًا بنوع من الريبة. ينعكس هذا على الفقر المفاهيمي للنظريات والرؤى ذات الأسس الوضعية وكذلك إمكانات الكشف عن علاقات سببية بعيدًا عن القانون الهيومي (نسبة إلى العالم الاجتماعي هيوم) والذي لا يتعدى ملاحظة التغير بين العوامل وإيعازها لضرورة طبيعية. بالإضافة بالطبع إلى القيود على محاكاة تعقيدات الواقع الناتجة عن محاولة محاكاة منطق التجارب العلمية للعلوم الطبيعية من خلال ما يسمى بالتثبيت المنهجي (Methodological Bracketing) لعزل الأثر بين العامل المستقل والعامل الثابت عن تأثيرات العوامل الأخرى، إلا أن هذه الاستراتيجية المنهجية تحولت إلى افتراض وجودي يصر على أن النظم الاجتماعية نظم مغلقة تمامًا لا تتأثر بعوامل خارجية وهو الأمر الذي يفسد تقريبًا أغلب المحاولات البينية للتجسير بين العلوم.

من جهة أخرى، فإن المقاربات التأويلية لا تقبل إمكانية الفصل بين الظاهرة محل الدراسة وبين النشاط العلمي لمحاكاتها بل ترى أن هذه المحاكاة لا تشير إلى شيء حقيقي في الواقع. فإذا كانت الوضعية متهمة بالفقر المفاهيمي فالمقاربات التأويلية متهمة بالسيولة وعدم الضبط المفاهيمي. إن الرؤى التأويلية لا تسمح ببناء أرضية مشتركة للعمليات البينية لأنها ترفض مصطلحات كالأرضية، والأساس، والنظم، ولأنها تراها جميعًا تركيبًا اجتماعيًا، يحتاج لتفكيك، هذا وإن كان مفيدًا لنقد حدود فكرية ومؤسساتية مصطنعة بين التخصصات الحديثة إلا أنه لا يفيد كثيرًا في بناء أرضية مشتركة بينها. في المقابل تقدم الرؤية الواقعية النقدية (Critical Realism)[22] – كما قدمها روي باسكار وآخرون– التزامًا معرفيًا ووجوديًا يسمح بعلاقة متوازنة بين المعرفة والواقع، أو بين ما يمكن معرفته وإمكانية معرفته كما سيقدمها المبحث القادم.

22- تنطلق الواقعية النقدية من الواقعية العلمية كفلسفة للعلوم الاجتماعية تأخذ بالاعتبار اختلاف الإطار الاجتماعي عن الطبيعي.

الواقعية النقدية كأساس فلسفي-علمي للتجسير

تتميز الواقعية النقدية بعدد من المبادئ التي تجعلها أرضية مناسبة للتجسير بين التخصصات العلمية مقارنة بغيرها من الفلسفات العلمية كالوضعية والمقاربات التأويلية. فالواقعية النقدية تعيد الاعتبار إلى الأسئلة الوجودية/الأنطولوجية وتضعها قبل الأسئلة المعرفية/الأبستمولوجية. وبالتالي فإنها تعالج الأثر السلبي للتعامل مع سؤال: ماذا يمكن أن نعرفه؟ قبل سؤال: ما هو موجود في الواقع لنعرفه؟ والذي أدى إلى اعتماد ما هو موجود على ما يمكن معرفته أو ملاحظته. حيث تظهر هذه المشكلة بشكل أوضح في الرؤى الوضعية التجريبية والتي لا يمكن أن تصف شيئًا بأنه موجود إذا لم يكن ممكنًا ملاحظته وهو ما يعبر عنه المبدأ المشهور (to be is to be perceived). هذه الممارسة التي تتلخص في محاولة تحديد معايير معرفية ومنهجية للعلم قبل اتخاذ موقف وجودي، الأمر الذي يمثل قيودًا غير ضرورية على المعرفة. بل إن أي حديث حول المعايير المعرفية والمنهجية يكون غالبًا عشوائيًا دون تحديد طبيعة الظاهرة محل الدراسة[23]. إذًا من حيث المبدأ تقدم الواقعية النقدية تبريرًا فلسفيًا علميًا لكل الممارسات العلمية التي تنطلق من تحديد طبيعة الظاهرة محل البحث وليس من بنى فكرية ومؤسسية معينة تقيد التعامل مع الظاهرة فيما بعد. من تلك الممارسات بالطبع التجسير والترابط المعرفي الذي يحدد طبيعة الظواهر الاجتماعية كظواهر معقدة ومتداخلة ومن ثم يبحث في الإمكانات المعرفية لتوصيفها وتفسيرها وليس العكس.

تقرر الواقعية النقدية أن هناك واقعًا منفصلًا عن معرفتنا، واقع (هناك في الخارج) مستقل عن أفكارنا حوله، وهذا ما يميزها عن الرؤى التأويلية التي لا تعترف بهذا الاستقلال ويضعها بجانب الوضعية التي تشترك معها في تقرير هذا الاستقلال. إلا أن ما يميزها عن الأساس الوضعي هو تقريرها للعمق الوجودي (Ontological Depth) للواقع. يحدد روي باسكار ثلاثة مستويات للواقع: المستوى التجريبي (Empirical) والمستوى الجاري أو الفعلي (Actual) والمستوى الحقيقي (Real). فالأول يتضمن ملاحظاتنا وخبرتنا بالواقع، والثاني يتضمن الأحداث الجارية، بينما يتضمن الثالث الهياكل والآليات المسؤولة عن إنتاج الأحداث الجارية في المستوى الثاني وملاحظتنا لها في المستوى الأول[24].

وبالتالي، فإن الأحداث التي قد نراها منفصلة ونتعامل معها تجريبيًا من خلال فرضية سببية سطحية وأحادية بين الأحداث والتي تأخذ شكل كلما حدث (A) أعقبه (B) قد تعود إلى آلية سببية مشتركة ومعقدة تتطلب الكشف عن عدد من العوامل والعلاقات المسؤولة جميعًا عن إنتاج الأحداث أو الظواهر محل الملاحظة. لذلك هناك حاجة لتجاوز الممارسة العلمية السطحية التي لا تتعدى المساحة بين المستوى الأول والثاني: ملاحظة وتسجيل واستنتاج علاقات منتظمة (Regularities) بين الأحداث. فالعالم كما يراه روي باسكار لا يتكون من أحداث بل من أشياء، أشياء غالبًا معقدة، وبسبب هذا التعقيد تمتلك هذه الأشياء مجموعة من النزعات والقوى والأعباء. وأنه بالإشارة إلى تلك النزعات والأعباء والقوى واكتشافها يمكن تفسير الظواهر في العالم[25].

فالتشكلات السطحية للظواهر وملاحظتنا لها ليست كل الواقع. فما نلاحظه ما هو إلا نتاج لتفاعلات معقدة لآليات سببية قد تربط بين عوامل تقبع في مجالات ومستويات مختلفة من الوجود أي لا تنتمي بالضرورة لنظام اجتماعي أو مستوى تحليل واحد، على سبيل المثال في تخصص العلاقات الدولية عند البحث في أسباب استقرار البيئة الدولية، عادة يتم النظر في العوامل الخاصة بهذه البيئة كالقطبية وتوازنات القوى والتحالفات بل وحتى استقلال المنظمات الدولية وآدائها المؤسسي، بينما في الحقيقة قد يكون الاستقرار الملاحظ نتيجة لآلية سببية تتعدى حدود البيئة الدولية أو نتيجة لتفاعل آلية سببية دولية مع آلية/آليات سببية خارج «حدود» البيئة الدولية تنتمي أكاديميًا إلى تخصصات أخرى كالسياسة المقارنة والاقتصاد وعلم الاجتماع والدراسات الثقافية وعلم النفس الاجتماعي وغيرها.

23- Colin Wight, *Agents, Structures, and International Relations: Politics as Ontology* (Cambridge: Cambridge University Press: 2006), p. 25.
24- Roy Bhaskar, *A Realist Theory of Science* (Leeds: Leeds Books: 1975), p. 56.
25- Ibid., p. 51.

تقدم الواقعية النقدية توصيفًا أكثر شمولية للهياكل الاجتماعية وبالتالي مساحة أرحب لعمل آلياتها السببية ومحاكاة الظواهر الاجتماعية المعقدة. طبقًا لرؤي باسكار فإن الحياة الاجتماعية تحدث على أرضية تشكلها أربعة أبعاد متداخلة، أو ما يسميه بالمكعب الاجتماعي (Social Cube):

أولًا: التفاعلات المادية مع الطبيعة (الموارد، السمات الطبيعية، إلخ).

ثانيًا: المعاني المشتركة (القيم، الأفكار، المعتقدات، المؤسسات، إلخ).

ثالثًا: العلاقات الاجتماعية (الطبقية، الأدوار الاجتماعية، علاقات الإنتاج، إلخ).

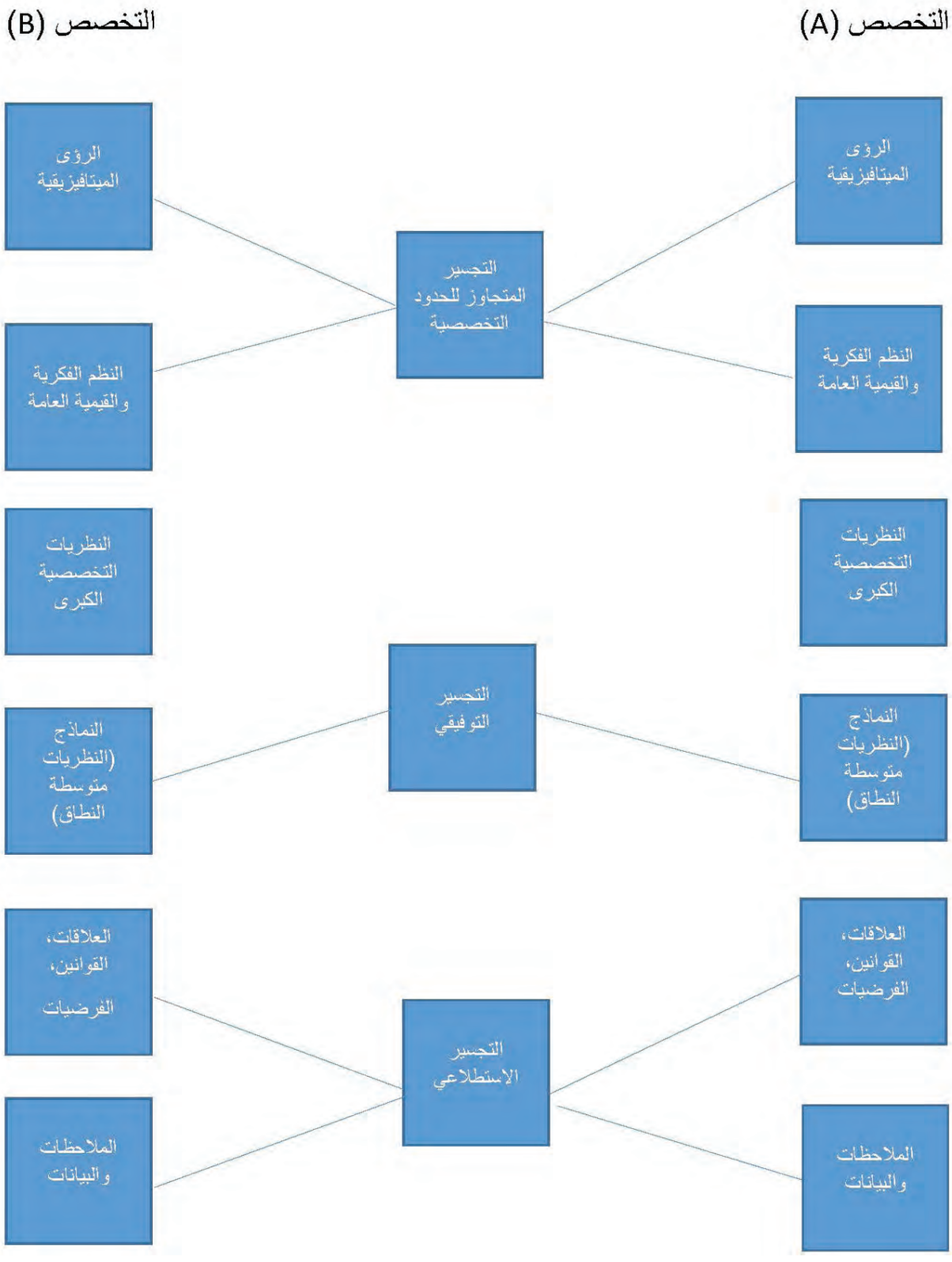
رابعًا: ذوات الفاعلين (الذات، الهوية، إلخ)[26].

ليس من الصعب هنا رؤية كيف يمكن لهذا التوصيف لأبعاد الحياة الاجتماعية أن يعمل كأرضية لفهم أكثر شمولية للظواهر الاجتماعية ليس بين التخصصات بل وداخل التخصصات أيضًا. فبناءً على الانقسام في المواقف الميتافيزيقية عن ماهية الوجود تنقسم أغلب النظريات في العلوم الاجتماعية بين تلك التي تعطي الأولوية في التفسير للعوامل المادية وتلك التي تعطي الأولوية للعوامل الثقافية والفكرية. بينما ما يقدمه هذا التوصيف هو إمكانية الربط بين العوامل الثقافية والمادية والعلاقاتية والنفسية من خلال آليات سببية معينة تفسر ظاهرة ما ونمطها السلوكي بعيدًا عن الرؤى الوجودية الجزئية التي تنتج بدورها مفاهيم ونظريات قاصرة وبالتالي ملاحظة سطحية وجزئية للواقع. يأخذنا تضمين ذاتية الفاعلين كأحد أبعاد الحياة الاجتماعية إلى أفضلية أخرى للأساس الواقعي النقدي لا تتوفر لمتبني الفلسفات العلمية الأخرى، فالوضعية لا تعطي اهتمامًا كبيرًا بذاتية الفاعل أو المعنى الذي يؤول ويبرر سلوكه من خلاله ولا تعتمد هذا المعنى كعنصر أساس في تفسير الظواهر الاجتماعية، بينما التأويلية تختزل التفسير في تأويل الفاعل لسلوكه.

فإذا كان إبراز الأبعاد المادية والثقافية/الفكرية والعلاقة بينهما يساهم في رؤية أكثر شمولية للظواهر الاجتماعية من خلال الربط الأفقي بين الأبعاد الهيكلية المختلفة، فإن تضمين ذاتية الفاعلين يساهم في رؤية أكثر شمولية للظواهر الاجتماعية من خلال الربط العامودي بين الفاعل وبيئته. فالظواهر قد تتشكل في مستوى ويعاد إنتاجها في مستوى آخر. تعبر أغلب تخصصات العلوم الاجتماعية عن تلك العلاقة العامودية بارتباك وتداخل واضح بين عدد من المشاكل المختلقة: إشكالية الفاعل-الهيكل (Agent-Structure Problem)، مستويات التحليل (Levels of Analysis)، مشكلة الكلي والجزئي (Macro-Micro Problem).

في هذا الإطار، يوضح كولن وايت أن اختيار كل من مستوى التحليل ووحدة التحليل لا بد منهما لكل باحث. السؤال هو أي من هذين الاختيارين يجب أن يمثل الأولوية للباحث عند تطوير برنامج بحثي؟ فوحدة التحليل تعني القضية أو الظاهرة محل البحث، بينما مستوى التحليل يعني كيفية تفسيرها. يرى كولن وايت والواقعيون النقديون بشكل عام أن تحديد وحدة التحليل يجب أن يمثل أولوية للباحث، كون وحدة التحليل مشكلة وجودية تختص بتحديد طبيعة الظاهرة محل الدراسة، بينما مشكلة مستوى التحليل مشكلة منهجية[27]. فالظاهرة كما تم الإشارة إليها قد تتجاوز مستويات التحليل التقليدية والمستقرة في أي تخصص. وبالتالي، يحتاج الباحث إلى النظر واتخاذ قرار وموقف وجودي من طبيعة العلاقة بين الجزئيات والكليات الاجتماعية قبل تحديد مستويات للتحليل والاختيار من بينها.

26- Roy Bhaskar et al.: *The Problems of Philosophy and Their Resolutions,* (London, Verso: 1994), p. 96.
27- Colin Wight, Ibid., p. 104


التخصص (A)
التخصص (B)
الرؤى الميتافيزيقية
النظم الفكرية والقيمية العامة
النظريات التخصصية الكبرى
النماذج (النظريات متوسطة النطاق)
العلاقات، القوانين، الفرضيات
الملاحظات والبيانات
التجسير المتجاوز للحدود التخصصية
التجسير التوفيقي
التجسير الاستطلاعي
الرؤى الميتافيزيقية
النظم الفكرية والقيمية العامة
النظريات التخصصية الكبرى
النماذج (النظريات متوسطة النطاق)
العلاقات، القوانين، الفرضيات
الملاحظات والبيانات

آليات التجسير

يمكننا الآن العودة إلى نظم التراتبية المعرفية التي قدمها كل من بادنج باونج وزويك بعد اتخاذ موقف ميتافيزيقي يعتمد على الفلسفة الواقعية النقدية، وملاحظة المساهمة التي تقدمها في تجاوز القيود التخصصية التي تضعها الالتزامات الميتافيزيقية الأخرى. الآن نستطيع أن نضع خارطة النظم المعرفية على أرضية واقعية نقدية تتسم بالعمق والشمولية، بحيث تعكس هذه الخارطة أكثر من مجرد خطوات منهجية ومعايير معرفية (ملاحظة، فرضيات، نماذج تخصصية، أطر نظرية، إلخ) بل محاكاة لعمق وشمولية الظواهر الاجتماعية. إلا أنه وطبقًا لمبادئ الواقعية النقدية فإن الظواهر الاجتماعية وشروط إنتاجها أو آلياتها السببية قد تتعدى النظم الاجتماعية كما تقدمها التخصصات العلمية، وبالتالي يلزم هنا تطوير خارطة تعكس أهمية التجسير بين التخصصات بما يسمح بالإحاطة بالظواهر محل البحث، وذلك من خلال وضع مستويات استكشاف مستويات الواقع جنبًا إلى جنب، ومن ثم الربط أو التجسير بينها طبقًا لأنماط أو مسارات التجسير المستخدمة (الاستطلاعية والتوفيقية والمتجاوزة).

تقترح هذه الخريطة ثلاثة مواضع لكل من مسارات التجسير:

- التجسير الاستطلاعي: يربط المسار الاستطلاعي بين التخصصات في المستوى الأكثر سطحية أي مستوى الملاحظات وتطوير الفرضيات.
- التجسير التوفيقي: يربط مسار التجسير التوفيقي بين التخصصات العلمية في مستوى النماذج الجزئية والنظريات متوسطة النطاق.
- التجسير المتجاوز للحدود التخصصية: يربط مسار التجسير المتجاوز للحدود التخصصية بين النظم الفكرية والمعيارية المتجاوزة للحدود التخصصية.

آليات مسار التجسير الاستطلاعي

ما يميز هذا المسار كما ذكر أعلاه هو انتماء كل من السؤال البحثي أو الظاهرة محل البحث والعوامل الرئيسة لتفسيرها إلى نفس التخصص، بمعنى أن العامل التابع (ما يراد تفسيره) والعامل المستقل (المسؤول عن تقديم هذا التفسير) ينتميان إلى حقل معرفي لتخصص واحد. إلا أن العلاقة بين العامل المستقل والعامل التابع ليست مباشرة تمامًا، أي أن تأثير العامل المستقل لا يحدث إلا من خلال التفاعل مع عامل تعديلي (Moderating Variable) والذي تؤثر قيمته على مدى قوة تأثير العامل المستقل على العامل التابع، على سبيل المثال إذا كنا مهتمين بدراسة تأثير (التدين) على (تفضيلات الأشخاص الانتخابية بين الأحزاب السياسية)، إذا وجدنا أن هذه العلاقة أقوى عند الذكور من الإناث نستطيع أن نستنتج أن (الجنس) عامل تعديلي في العلاقة بين (التدين) وبين (تفضيلات الأشخاص الانتخابية بين الأحزاب السياسية)[28]. أحيانًا كثيرة ينتمي العامل التعديلي إلى مجال آخر يتطلب النظر في التخصص المسؤول عن دراسته، إلا أنه وفي هذه الحالة فإن النظر يكون نظرًا استطلاعيًا بمعنى أن ما يهم الباحث هنا هو القيمة الرقمية (المؤشر) للعامل التعديلي وأثرها على قوة العلاقة بين العامل المستقل والعامل التابع اللذين ينتميان إلى نفس التخصص. إذا اتخذ الباحث هذا المسار طبقًا لانتماء الظاهرة محل البحث والعوامل الرئيسة لتفسيرها في تخصصه، فإنه قد لا يوجد حاجة للنظر في الإطار المفاهيمي والنظري للعامل التعديلي في التخصص الآخر. إذًا مستوى التجسير الذي يتطلبه هذا النوع من الأسئلة البحثية لا يتعدى مستوى الملاحظة وتسجيل الأحداث وتطوير الفرضيات استقرائيًا.

28- Norman Blaike, *Analyzing Quantitative Data* (London: Sage Publications, 2003), p. 138.

آليات مسار التجسير التوفيقي

ينطلق هذا المسار من الحاجة لتقديم إجابات حول نوعين من الأسئلة البحثية: تلك التي تقع في التقاطع بين تخصصين، أو تلك التي تقع في فجوة بين التخصصات. في الحالة الأولى ينتمي السؤال أو القضية إلى التخصصين، بينما في الحالة الثانية لا ينتمي إلى أي منهما. بمعنى أن في هذه الحالة إما أن ينتمي العامل التابع (أو المفهوم الذي تم استخلاصه منه) إلى تخصصين أو أنه لا ينتمي إلى أي منها. إلا أنه في كل الأحوال فإن البحث في الأسباب المسؤولة عن إنتاج الظاهرة محل البحث يتطلب النظر فيما يقدمه التخصصان من مفاهيم ونظريات. هنا يكون المستوى الأفضل للتجسير التوفيقي هو مستوى النظريات المتوسطة النطاق (Mid-range Theories) أو ما يسميها البعض النظريات الخاصة. تختلف النظريات المتوسطة النطاق عن النظريات الكبرى أو ما يسمى (Grand Theories) في الطموح التفسيري بشكل أساسي. فالثانية تحاول أن تقدم أطرًا لتفسير مجال التخصص بشكل عام، بينما الأولى تحاول أن تقدم تفسيرًا لجزء من هذا المجال، على سبيل المثال تعتبر الواقعية ومحاولات تقديم نظرية نظامية شاملة تعبر عن افتراضاتها كما قدمها كينيث والتز نظرية كبرى (Grand Theory) بينما نظريات التحالفات أو الحرب هي نظريات متوسطة النطاق، وكذلك الأمر بالنسبة لنظرية السلام الديمقراطي بالنسبة للرؤية الليبرالية للعلاقات الدولية. قد يكون هناك عدد من نظريات التحالفات المختلفة والمتنافسة، والتي تزعم جميعها أنها أكثر تعبيرًا عن الافتراضات الواقعية وكذلك الأمر بالنسبة لنظريات السلام الديمقراطي والرؤية الليبرالية للعلاقات الدولية.

داخل التخصص الواحد عادة ما يكون الصراع الأكثر شراسة بين النظريات الكبرى والتي يعتبر كل منها براديم أو برنامجًا بحثيًا ودراسيًا، يعرف المتخصصون أنفسهم من خلال الانتماء لها، ما يجعل التواصل بل والتوفيق بينها أمرًا ليس بالسهل حتى داخل نفس التخصص. إن النظريات ذات النطاق المتوسط من خلال تموضعها بين الجزئيات والكليات، وبين التجريد والملاحظة، وبين الأحداث اليومية وشروط إنتاجها الهيكلية، تتسم بمرونة أكبر في تجاوز عدد من المسلمات النظرية التي تجعل من عملية التجسير التوفيقي أكثر قبولًا على هذا المستوى من مستوى النظريات الكبرى. فبدلًا من الانطلاق للدفاع عن مجموعة من الافتراضات، تعمل النظريات المتوسطة النطاق على التعامل مع مشاكل واقعية في المجال محل الدراسة من خلال بناء نظريات خاصة بها[29]. سببيًا، قد يكون من المفيد النظر في البداية في الاختلاف بين العلاقات السببية التي تتضمن عاملًا تعديليًا (الذي أشرنا إليه أعلاه) وبين العامل الوسيط (Mediating Variable) أو ما يسميه البعض العامل المتداخل (Intervening Variable)، فالثاني، أي العامل الوسيط أنسب لمسار التجسير التوفيقي كونه يعبر عن علاقة تسلسلية: العامل المستقل يؤثر على العامل الوسيط الذي بدوره يؤثر على العامل التابع في إطار التجسير والترابط المعرفي، وقد ينتمي العامل المستقل إلى حقل تخصصي والعامل الوسيط إلى حقل تخصصي آخر بحيث ينتج عن التوفيق بينهما حل لسؤال بيني. فهذه السلسلة من العوامل، أو الآلية السببية، على الأقل بالمنطق الوضعي السطحي «تملأ» الفجوة بين التخصصات بما يسمح بالتعامل مع القضايا التي لا تنتمي لأي منها.

إلا أن فجوات العالم الاجتماعي وتقاطعاته قد تتطلب أكثر من اقتراح علاقات سببية بسيطة تربط إمبريقيًا بين عوامل مختلفة كمؤشرات رقمية أي كمسار أو سلسلة من العوامل (عامل مستقل، آلية سببية، عامل تابع) بل قد تتطلب استكشاف آليات سببية أكثر تعقيدًا تعكس تعقيد الظاهرة محل البحث، بحيث تكون الآلية السببية هي المسؤولة عن التأثير وليست مجرد بند مساعد أو إضافي في العملية، أي أن تكون الآلية السببية هي تلك الجزء الفعال والمحرك في نظام ينتج التأثير[30]. باختصار، يتطلب التجسير في هذه الحالة أكثر من مجرد ملاحظة قياس القيمة الرقمية لمؤشرات تعكس أحداثًا مرتبطة إمبيريقيًا، بل بيان وتفسير وفهم طبيعة الآلية/الآليات السببية التي تنتج تلك الأحداث، أي بيان وفهم وتفسير طبيعة الكيانات والعمليات الحقيقية التي تسمح لها بالتأثير الذي تم قياسه. على سبيل المثال، لا يجب أن يكون هدف البحث العلمي، فقط،

29- David Lake, "Theory is Dead, Long Live Theory: the End of Great Debates and the Rise of Eclecticism in International Relations", *European Journal of International Relations*, Volume 19, Issue 3 (2013), p. 573.
30- Colin Wight, op. cit., p.34.

النظر في (أثر اتفاقيات التجارة الحرة على نمط الاستهلاك) في دولة ما، بل بيان وفهم وتفسير آليات السوق الحرة والتي لا تحترم كثيرًا الحدود التخصصية بين حقل الاقتصاد، السياسة، علم النفس الاجتماعي، والتاريخ. في هذه الحالة يجب على الباحث النظر في السوق كنظام متكامل وليس النظر في الأحداث المتفرقة التي ينتجها بل النظر في آلياته التي تتضمن عمليات وعوامل اقتصادية، وسياسية، واجتماعية، نفسية، إلخ.

فقد تكون العملية أو الكيان الحاسم في ظاهرة ما اقتصادية، أو سياسية أو نفسية أو غيرها، إلا أن هذه العملية أو الكيان لا تقوم بهذا الدور إلا من خلال كونها جزءًا من آلية لولاها لما تميزت بهذا التأثير. هنا لا نبحث عن عامل مستقل وعامل تابع ثم نبحث في درجة الارتباط بينهما إحصائيًا، بل عن آليات تعكس عمليات واقعية في كل مجال ونعمل على فهم وتفسير التفاعل بينها بهدف محاكاة ظاهرة حقيقية معقدة لا تنتمي لأي من التخصصات محل الاهتمام. تتماشى هذه الرؤية السببية مع احتياجات مسار التجسير التوفيقي للتعامل مع الأسئلة والقضايا التي تتطلب محاكاة الظواهر الواقعية المعقدة من خلال إسهامات التخصصات المستقلة والممارسة التوفيقية بينها. كما تم الإشارة إليه تمثل النظريات متوسطة النطاق المستوى الأنسب لهذه الممارسات التوفيقية والانتقائية (Electicic) لأنها أكثر اقترابًا من الواقع وبالتالي أكثر قدرة على محاكاة ظواهره من النظريات الكبرى ذات النكهة التجريدية والتي تزعم تقديم رؤية شاملة لمجالها بشكل مستقل عن الظواهر التي تنتمي لنظم اجتماعية أخرى.

آليات مسار التجسير المتجاوز للحدود التخصصية

إذا كان منطلق التجسير التوفيقي حل مشاكل الواقع وما يتطلبه من محاكاة أكثر دقة لظواهره المعقدة فإن النقد المعرفي، السياسي والاجتماعي كمنطلق للتجسير المتجاوز للحدود التخصصية يتطلب استشكال القيم الكبرى والنظم الفكرية التي تعمل كافتراضات وبديهيات للبنى النظرية لكل تخصص. فالأول يتعامل، تقنيًا، مع الأبعاد المادية والمؤسسية للظواهر، من خلال الفهم والتفسير ومن ثم إعادة الترتيب والتنظيم بهدف التحكم في آليات إنتاجها. بينما الثاني يتطلب استشكال الأسس القيمية والفكرية التي تسمح بإعادة إنتاج الظاهرة محل النقد وبناء أسس بديلة لها، أي أن التجسير في هذا المستوى يستهدف المستوى الهيكلي، حيث شروط إنتاج الظواهر محل النقد، على سبيل المثال، الفساد الإداري كظاهرة قد ينعكس في سلوك موظفي الحكومة أو في أجواء الإدارات الحكومية الصغرى، إلا أن هذا السلوك أو الظاهرة لا يمكن توصيفها وتفسيرها وبالتالي نقدها إلا من خلال استكشاف شروط إنتاجها الهيكلية.

يمكن وصف شروط الإنتاج من خلال كونها مبادئ للتنظيم (Organizing Principles) تحكم العلاقات وتؤسس لتراتبية بين مجموعة من القيم، المؤسسات، والأدوار الاجتماعية اعتمادًا على نظام فكري يقدم التبرير المعياري لهذه التراتبية وقبولها وعدم مقاومتها. هنا أيضًا، قد لا تنتمي القيم والمؤسسات والأدوار الاجتماعية لنفس الحقل المعرفي كما تقدمه التخصصات العلمية. فالظواهر محل النقد قد تظهر تمثلاتها الجزئية في مجال ما إلا أن شروط إنتاجها قد تكون متجاوزة لعدد من المجالات. فالاستبداد السياسي قد يصنف كظاهرة سياسية إلا أن شروط إنتاجه تتجاوز المجال السياسي بالتأكيد بل إن في هذا الإطار يظهر الاستبداد السياسي كنوع أو حالة من مفهوم متجاوز (الاستبداد). هنا، مرة أخرى، يجب الأخذ بالاعتبار الفرق بين التجسير التوفيقي وبين التجسير المتجاوز للحدود التخصصية، فالأول يعمل على محاكاة الظاهرة من خلال تتبع جزئياتها وتنظيم أفكارنا حولها من خلال نماذج الآليات السببية، أي أنه يقدم إجابة توفيقية لسؤال (لماذا)؟ بينما الثاني يبحث في الشروط الفكرية والقيمية التي سمحت بارتباط وإعادة ارتباط تلك الجزئيات، أي أنه يقدم إجابة متجاوزة ومتعالية لسؤال (كيف أمكن) إنتاج الظاهرة؟

إذا كانت التخصصات العلمية وتقسيمها المعرفي يعانيان فقرًا واضحًا في تتبع العلاقات السببية العابرة لحدود النظم الاجتماعية ومحاكاة ارتباط جزئياتها ببعضها البعض فإنها أشد فقرًا في الكشف عن شروط إنتاج الظواهر والعلاقات والتراتبية التي تؤسس لها بين القيم والمؤسسات والأدوار عبر الحقول المعرفية، بل إنها في أحيان كثيرة تعمل كحاجب لها (وهذا ما يعطي البعد النقدي للتجسير المتجاوز للحدود التخصصية). لذلك فإن مسار التجسير في هذا المستوى يتطلب العمل على المستوى المفاهيمي والفكري والقيمي وليس مستوى العلاقات السببية بين المتغيرات والعوامل المستخلصة منها.وبالتالي يكون موضع التجسير هنا بين مستوى النظريات التخصصية الكبرى وبين الرؤى الميتافيزيقية التي تؤسس لها معرفيًا ووجوديًا. ما يجعل هذه الرؤى الميتافيزيقية مؤسسة أنه لا يوجد أساس أعمق يمكن تأسيس المعرفة العلمية عليه، على الأقل بالنسبة للعلم الحديث[31]. إلا أن استخلاص وتطبيق هذه الرؤى الميتافيزيقية في مجال معرفي ما يتطلب مستوى فكريًا وقيميًا وسيطًا.

في هذا المستوى نجد مجموعة من الأنظمة الفكرية والقيمية التي من وجه تعكس ما تم استخلاصه من حقائق كبرى من الرؤى الميتافيزيقية ومن وجه آخر تقوم بدور الافتراضات الأساسية للنظريات التخصصية الكبرى، على سبيل المثال، نجد في هذا المستوى معاني ومفاهيم متجاوزة للتخصصات العلمية كالمصلحة، العقلانية، التقدم، الهوية، وغيرها من الافتراضات المشتركة لعدد من التخصصات والتي في الأساس تترجم رؤى ميتافيزيقية معينة. فالعقلانية الآداتية الحديثة، مثلًا، تعكس موقفا ميتافيزيقيًا معينا حول طبيعة النفس البشرية والتفاعلات البشرية، تنعكس في أطر فكرية وقيمية حول علاقة الإطار المادي والاجتماعي بالسلوك الإنساني، والتي تعمل بدورها كافتراضات لعدد من التخصصات المختلفة من خلال تقديمها لأطر (تملؤها) تلك التخصصات بمحتواها المفاهيمي والنظري الخاص، لتصبح العقلانية الأداتية افتراض السعي للثروة في الحقل الاقتصادي، والسلطة في السياسة، والقوة في العلاقات الدولية.

يتطلب التجسير في هذا المستوى التعامل مع المفاهيم كتصورات ذهنية لتقسيم الأشياء في الواقع[32] (الظواهر، الأحداث، الفاعلين، إلخ). تلك التصورات تساعدنا على الإجابة على سؤال: إلى أي نوع تنتمي هذه الظاهرة أو الحدث، أو الفاعل، إلخ. ما يعني أن تقسيم الأشياء إلى أنواع (Classification) يعتبر جوهريًا لعملية بناء المفاهيم بل وتفكيكها. يتطلب تقسيم الأشياء إلى أنواع ما يسمى بمورد القسمة بالعربية و (Classificatory Principle) بالإنجليزية و (Fundamentum Divisionis) باللاتينية، والذي يعني باختصار تلك الخاصية المعينة التي اعتبرت خاصية مفتاحية لتقسيم الظواهر إلى أنواع أو جمعها معًا في نوع ما، على سبيل المثال عند محاولة توصيف النظم الدولية من خلال مورد قسمة: توزيع القدرات المادية بين القوى العظمى ينتج ثلاثة أنواع (مفاهيم): نظام أحادي الأقطاب ونظام ثنائي الأقطاب ونظام متعدد الأقطاب. بينما إذا استخدمنا انتشار القيم عبر الحدود لنتج لنا: نظام دولي، مجتمع دولي ومجتمع عالمي، وكذلك على مستوى الأنظمة السياسية الوطنية إذا كان مورد القسمة أسسًا لشرعية النظام الحاكم فينتج الأنواع التالية: ديني، ديمقراطي، وراثي، إلخ. وكذلك النظام الاقتصادي إذ يمكن استقراء عددًا من موارد القسمة كالمنافسة والانفتاح ودور الدولة في النشاط الاقتصادي وغيرها. السؤال هو: ما هي أسس اختيار مورد للقسمة دون غيره؟ ما هي أسس اختيار خاصية ما والتعامل معها كخاصية رئيسة أو مفتاحية لتوصيف الظاهرة، أو بمعنى أدق اختزال الظاهرة في تلك الخاصية وتجاهل خواصها الأخرى؟ دون التدخل في هذا المستوى المفاهيمي واستشكال مورد القسمة وأساسه المعياري، ستقود سلسة الاختزال الباحث نحو الاكتفاء بقياس المؤشرات التي تعكس كميًا تغير تلك الخاصية التي اعتبرت مفتاحية في الواقع.

31- Nuno Montero & Kevin Ruby, “IR and the False Promise of Philosophical Foundations”, *International Theory*, Volume 1, Issue 1 (2009), p. 26.
32- Robert Adcock, “What is a Concept?, Political Concepts, The Committee on Concepts and Methods”, *Working Paper Series*, (April 2005).

قد يرى البعض أن اختيار أو قبول مورد القسمة ما هو إلا اختيار عملياتي يخدم السؤال البحثي ولا يتضمن بالضرورة أي أساس معياري. بالطبع لا تقبل أي ممارسة بحثية ذات منطلقات نقدية هذه الحجة، على سبيل المثال، قد يرى البعض أن اختيار توزيع القدرات المادية كمورد للقسمة لتوصيف أنواع النظم الدولية اختيار بحثي مبرر بأسئلة بحثية تتطلب النظر في البيئة الدولية وظواهرها انطلاقًا من هذا التوصيف. بالطبع قد يكون هذا مناسبًا كاختيار بحثي مؤقت وليس كحقيقة وجودية ثابتة. فهذا الاختزال للنظم الدولية في خاصية القطبية ينتج مفاهيم رئيسة تشكل رؤيتنا لظواهر أكثر تعقيدًا من أن تفسر انطلاقًا من توزيع القدرات المادية. الأهم وهذا محل النقد، أن تلك الرؤى تبرر لسياسات وممارسات معينة في الواقع، كالحروب الهجومية، الهيمنة، الابتزاز، الخضوع الحضاري، والتحالفات مع قوى عظمى، وغيرها من السياسات والممارسات المنطلقة من تعريف معين للمصلحة الوطنية اعتمادًا على مفاهيم نظرية نحتت طبقًا لاختيارات معيارية لتقسيم الظواهر اعتمادًا على خاصية معينة مع تجاهل خواص أخرى.

في هذا الإطار، تعنى عملية التجسير باستقراء موارد القسمة للمفاهيم الرئيسة في التخصصات المختلفة بهدف استخلاص الأسس المعيارية المشتركة لاختيار الخواص الرئيسة التي يتم من خلالها توصيف الظواهر في تلك التخصصات، على أن تقود هذه العملية للكشف عن النظم الفكرية والمعيارية المشتركة المتجاوزة للتخصصات والتي تؤسس لتوصيف المفاهيم في الحقول المختلفة. يتطلب هذا المجهود فصل المفاهيم الرئيسة عن أطرها النظرية الكبرى كعزل مفهوم توازن القوى عن الرؤية الواقعية، أو مفهوم المنافسة عن الرؤية الاقتصادية النيوليبرالية. يمكّن هذا الفصل الباحث من تجاوز المحتوى التخصصي للمفهوم والذي يشكله موضع المفهوم في النظرية التخصصية، مما يسهل الوصول لمورد القسمة وأساسه المعياري المتجاوز للتخصص. يتطلب هذا المجهود أيضًا عملية مقارنة بين المفاهيم في التخصصات ذات العلاقة بحثًا عن التناقضات أو الاختلافات من جهة وعن المشتركات والمتماثلات من جهة أخرى، مع التركيز دائمًا على سؤال التالي: ما هو الأساس المعياري الجامع لتقسيم أنواع الظواهر عبر التخصصات؟

من جهة أخرى، فإن مسار التجسير المتجاوز للحدود التخصصية وما يتطلبه من تدخل على المستوى المفاهيمي يجب أن يستهدف اقتراح أسس فكرية وقيمية بديلة تقدم تبريرًا لمعايير توصيف الظواهر الاجتماعية وتقسيمها لأنواع وعدم الاكتفاء بمجرد النقد. هنا تكون الحركة في الاتجاه المعاكس، أي بدلًا من استقراء موارد القسمة في التخصصات العلمية لاستخلاص أساسها المعياري والكشف عن النظم الفكرية والقيمية المؤسسة لها، ينطلق الباحث من نظام فكري وقيمي معين مستخلصًا منه قيمه وأفكاره المركزية ومن ثم النظر في الظواهر الواقعية والعمل على توصيفها طبقًا لما تقترحه تلك القيم والأفكار كخواص مفتاحية لتقسيم الظواهر إلى أنواع. في هذا الاتجاه يجب على الباحث العمل على رسم خارطة مفاهيمية بحيث تتضمن أقسامًا أو أنواعًا (Classes) مع توضيح أولًا: الخاصية المفتاحية التي تعمل كمورد للقسمة يفرق بين تلك الأنواع أو عائلة المفاهيم، أي تلك الخاصية الرئيسة التي تجعل الظاهرة تنتمي لنوع ولا تنتمي لنوع آخر. وثانيًا: توضيح الخاصية الرئيسة التي تجعلها مميزة داخل النوع أو عائلة المفاهيم التي تنتمي لها. بحيث يكون التقسيم: حصريًا، بمعنى ألا تنتمي ظاهرة لأكثر من نوع، وشاملًا، أي لا تكون هناك ظاهرة خارج الأنواع أو لا تنتمي لأي من الأقسام.

على الرغم من شيوع هذا المنهج في أدبيات التوصيف المفاهيمي[33] إلا أنه يجب على الباحث التجسيري أن يكون أكثر مرونة وانفتاحًا على حقيقة أن الظواهر الاجتماعية أكثر تعقيدًا من محاكاتها من خلال هذه الخارطة الميكانيكية. في هذا السياق، من المفيد النظر في منهج سلم للتجريد (Ladder of Abstraction) الذي قدمه (سارتوري) لبناء المفاهيم[34]،

33- Peter Mair, “Concepts and Concept Formation in Approaches and Methodologies in the Social Sciences: A Pluralist Perspective” In Donatella Porta and Michael Keating (Editors), *The Social Sciences: A Pluralist Perspective*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), p. 183.
34- Giovanni Sartori, “Guidelines for Concept Analysis” In Giovanni Sartori (editor), *Social Science Concepts: A Systematic Analysis* (London: Sage, 1984).

حيث يرى أن المفاهيم التي تعرف من خلال عدد كبير من الخواص يكون لديها نطاق محدود من التطبيق على الحالات، والعكس، المفاهيم التي تعرف من خلال خاصية أو اثنتين يكون لديها نطاق واسع من التطبيق على الحالات. الأولى تكون في قاع سلم التجريد، بينما الثانية تكون في أعلاه، على سبيل المثال، قد يكون في أعلى سلم التجريد مفهوم الكيانات السياسية وهو بوضوح مفهوم عام يتطلب عددًا قليلًا جدًا من الخواص لتعريفه وفي المقابل يمكن تطبيقه على نطاق واسع من الحالات أو الفاعلين السياسيين.في درجة أدنى من سلم التجريد المفاهيمي قد نجد مفهوم الأحزاب السياسية، في هذه الدرجة يكون هناك حاجة لزيادة الخواص لتوصيف المفهوم على حساب الحالات التي يغطيها (الأحزاب أقل من الكيانات السياسية)، وفي درجة أدنى نجد مفهوم الأحزاب السياسية الشعبوية، والتي تتطلب أيضًا عددًا أكبر من الخواص لتعريفها وبالتالي نطاقًا أقل للتطبيق. هذا السلم التجريدي – المقترح لبناء المفاهيم– ذو فائدة هامة في مسار التجسير المتجاوز للحدود التخصصية، حيث تتلخص هذه الفائدة في ملاحظة أن النظام الفكري والقيمي البديل يجب أن يحتل الأساس المعياري للتقسيم في أعلى السلم، بحيث يعكس تراتبية معيارية وتوصيفية وتفسيرية بديلة وذلك من خلال عمله كشرط وأساس لتقسيم الظواهر في الدرجات أدنى من التجريد أو أقرب إلى الواقع.

كما في اتجاه نقد النظم الفكرية والقيمية المهيمنة، فإن الحركة التجسيرية نحو بناء أسس معيارية جديدة للتوصيف وبالتالي للتفسير وتجاهل مستوى النظريات الكبرى قد يخدم هذا المجهود. بمعنى أن نحو بناء خارطة معرفية جديدة قد يكون من الأفضل الانطلاق من الرؤى الميتافيزيقية الأساس وتطوير أو الاعتماد على نظم فكرية وقيمية بديلة، ومن ثم ربطها بنظريات متوسطة النطاق. والتي كما أوضحنا سابقًا هي أقدر على التعامل مع المشاكل الواقعية ومحاكاة الظواهر الاجتماعية المعقدة من خلال تموضعها بين الجزئيات والكليات (الكليات في هذه الحالة المقصود بها النظم الفكرية والقيمية المتجاوزة للحدود التخصصية وليس النظريات التخصصية الكبرى)، وبين التجريد والملاحظة، وبين الأحداث اليومية وشروط إنتاجها الهيكلية، ما يسمح بتجاوز مسلمات النظريات التخصصية وفتح مسار مباشر، سواء في اتجاه التفكيك أو البناء بين محاكاة الظواهر الاجتماعية من خلال الآليات السببية من جهة، وبين محاكاة شروط إنتاجها من خلال التجسير المتجاوز للحدود التخصصية من جهة أخرى.

خلاصة

قدمت هذه الدراسة التجسير كإطار للتواصل والتكامل المعرفي بين التخصصات العلمية من خلال توضيح منطلقاته ومساراته وآلياته المقترحة وذلك بناءً على أدبيات الدراسات البينية وفلسفة العلوم الاجتماعية.

ومن أهم النتائج التي توصلت إليها هذه الدراسة ما يلي:

- أهمية النظر في منطلقات الممارسات العلمية التجسيرية وتقسيمها بين منطلقات نقدية وأخرى خاصة بحل المشاكل، حيث يحدد المنطلق مسار التجسير المناسب بين التخصصات العلمية.
- أهمية استشكال ومراجعة الافتراضات المعرفية والوجودية التي قد تمثل عوائق وقيودًا على التكامل المعرفي بين التخصصات العلمية. في هذا الإطار، تظهر الواقعية النقدية كفلسفة علمية أكثر قابلية للعمل كأرضية مشتركة للتجسير بين حقول المعرفة المختلفة من الأسس الوضعية والمقاربات التأويلية.
- أهمية استكشاف دور النظريات المتوسطة النطاق (Mid-range Theories) كمستوى مناسب للتجسير التوافقي وتتبع العوامل السببية عبر المجالات محل الدراسة. في المقابل، من المفيد النظر في الدور التقييدي الذي قد تقوم به النظريات التخصصية الكبرى (Grand Theories) على الممارسات التجسيرية وذلك من خلال تقديمها كأطر نظرية نظامية تحاكي نظم اجتماعية مغلقة.
- الاستفادة من المقاربات التأويلية والنقدية في استشكال الحدود المفترضة بين التخصصات العلمية، مع عدم الانسياق نحو استنتاجاتها العدمية حول الواقع وإمكانية إنتاج معرفة علمية حول هذا الواقع.

في النهاية، على الرغم من التحديات الفكرية والمنهجية إلا أن القيود المؤسسية قد تمثل العائق الأكبر أمام عملية التجسير بين التخصصات العلمية. فشروط إنتاج التراتبية محل النقد، متجاوزة لحدود المجالات الاجتماعية، بما في ذلك مجالات إنتاج المعرفة، فنحن جزء من العالم الذي ندرسه. هذه التراتبية تعمل على تقييد التجسير خاصة في مساره المتجاوز للحدود التخصصية المنطلق نحو النقد المعرفي والسياسي والاجتماعي، واقتراح أسس جديدة لتراتبية القيم والمؤسسات والأدوار بما في ذلك المجال الأكاديمي. في هذا الإطار، قد يكون زعم عالمية التقسيم التخصصي المعرفي وزعم عالمية محتوى ومناهج البحث والرؤى الميتافيزيقية المؤسسة لهذه التخصصات العلمية القيد الأهم على مبادرات التجسير. فافتراض عالمية هذا التقسيم يعمل على نشر الرؤى الضيقة التي تقدمها التخصصات العلمية والحدود الفاصلة بينها. على مستوى محتوى ومناهج البحث والرؤى الميتافيزيقية المؤسسة لهذه التخصصات فإن زعم العالمية يعمل على تعميق افتراض أن تلك التخصصات تقدم «حقائق» متجاوزة للحدود الحضارية والإقليمية والوطنية من خلال تسطيح مدى النظر في الواقع، من خلال أدوات بحثية ونماذج نظرية لا تعكس عمق الظواهر الواقعية وشروط إنتاجها الهيكلية. إذًا من خلال توسيع نطاق انتشار الرؤى الجزئية وتعميق قبول نتائجها من خلال أدواتها ورؤاها السطحية، يعمل زعم العالمية على إعادة إنتاج تراتبية معينة من خلال توسيع نطاق وتعميق شروط إنتاجها الفكرية والقيمية. إلا أنه – وكما أوضحنا – فإن شروط الإنتاج الهيكلية ذات أبعاد مؤسساتية ومادية أيضًا، فزعم العالمية لتقسيم التخصصات العلمية ومحتواها تجسّده مؤسسات أكاديمية وبحثية وجمعيات مهنية تضع أحكامًا ومعايير وشروطًا، تقيد أو – على الأقل – تتجاهل الإنتاج العلمي الساعي لنقد زعم عالمية التخصصات العلمية، خاصة تلك الساعية لاقتراح أسس بديلة لتقسيم محتوى التخصصات العلمية على أساس حضاري أو إقليمي أو وطني يؤسس لتراتبية فكرية وقيمية بديلة.

المراجع

تقرير منظمة التعاون الإقتصادي. «إشكاليات البحث والتدريس في الجامعات»، 1972.

Adcock, Robert. “What is a Concept?, Political Concepts, The Committee on Concepts and Methods”. *Working Paper Series*. (April 2005).

Bhaskar, Roy. *A Realist Theory of Science*. Leeds: Leeds Books: 1975.

Plato et al. *The Problems of Philosophy and Their Resolutions*. London: Verso, 1994.

Blaike, Norman. *Analyzing Quantitative Data*. London: Sage Publications, 2003.

Boulding, K. E. “General Systems Theory: The Skeleton of Science”, *Management Science*, Volume 2. Issue 3 (1956).

Bunge, M. *Method, Model, and Matter*. Boston: Reidel, 1973.

Chettiparma, Angelique. *Interdiciplinarity: Literature Review*. Southampton: University of Southampton, 2007.

Klein, Julie Thompson. Newell, William. “Advancing Interdisciplinary Studies”. In J. G Gaff., J. L. Ratcliff (editors). *Handbook of the Undergraduate Classroom: A Comprehensive Guide to Purposes, Structures, Practices, and Change*. San Francisco: Jossey-Bass, 1997.

Lake, David. “Theory is Dead, Long Live Theory: the End of Great Debates and the Rise of Eclecticism in International Relations”. *European Journal of International Relations*. Volume 19. Issue 3 (2013).

Lattuca, Lisa. “Creating Interdiciplinarity, Grounded Definitions from College and University Faculty”, *History of Intellectual Culture*. Volume 3. Issue 1 (2003).

Mair, Peter. “Concepts and Concept Formation in Approaches and Methodologies” In Donatella Porta and Michael Keating (Editors). *The Social Sciences: A Pluralist Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Montero, Nuno & Ruby, Kevin. “IR and the False Promise of Philosophical Foundations”. International Theory. Volume 1. Issue 1 (2009).

Newell, William. “A Theory of Interdisciplinary Studies”. *Issues in Integrative Studie*s, No. 19 (2001).

Nissani, Moti. “Ten Cheers for Interdiciplinarity: the Case for Disciplinary Knowledge and Research”, *The Social Science Journal*, Volume 34. Issue 2. (1997).

Osborne, Peter. “Problematizing Disciplinarity: Transdisciplinarity Problematics”. *Theory, Culture, and Society.* Volume 32. Issue 5-6. (2015).

Reus-Smit, Christian. *The Moral Purpose of the State: Culture, Social Identity, and Institutional Rationality in International Relations*. New Jersey Princeton: Princeton University Press, 1997.

Sartori, Giovanni. “Guidelines for Concept Analysis”. In Giovanni Sartori (editor). *Social Science Concepts: A Systematic Analysis*. London: Sage, 1984.

Thompson Klein, Julie. *Interdisciplinarity, History, Theory and Practice*. Ohio: Wayne State University Press, 1990.

Wight, Colin. *Agents, Structures, and International Relations: Politics as Ontology*. Cambridge: Cambridge University Press: 2006.

Zwick, M. “Understanding Imperfection”. In G. Ragsdell, & J. Wilby (eds). *Understanding Complexity*. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, 2001.

OPEN ACCESS
Submitted: 30 October 2018
Accepted: 24 February 2019

أبحاث ودراسات

البناء المنطقي للمفهوم ومداخل اللبس في صناعة المصطلح

بوعلام معطر
جامعة باتنة – الجزائر
maater19@hotmail.com

ملخص

يتناول هذا البحث الصياغة المنطقية للمفاهيم والمصطلحات باعتبارها أحكامًا. فالحكم هو قرار ذهني يثبت به العقل مضمون الاعتقاد ويقلبه إلى حقيقة. في وَضْعنا للمصطلح نحتكم لمبادئ العقل التي بدونها تَخْتَل المفاهيم، ومن خلال مبدأ الهوية يتقرَّر لدينا أنَّ المفهوم يحافظ على معناه ودلالته طيلة عملية البرهان الواحد. وبمبدأ عدم التناقض يستحيل حمل صفة وعدم حملها على موضوع واحد بعينه في الزمن نفسه.

والمصطلح قبل تحديده، هو تَصوُّر في الذهن، وهذا التصور له عند المناطقة مفهوم وماصدق؛ فالمفهوم هو كل الصفات والخصائص التي تشترك فيها كائنات عديدة، والماصدق هو مجموع الأفراد الذين تَصْدق عليهم صفات المفهوم. وبالتعبير عن التصور يصير حدا. ولتجنب اللبس نأخذ في الحسبان أنَّ الحد (المصطلح) – بوصفه تعبيرًا عن المفهوم – قد يكون كليًا يُطلق على عدد من الأفراد. وقد يكون جزئيًا يُشار به إلى فرد بعينه.

كما يتطرق البحث للتعريف باعتباره قولًا شارحًا يراعي قواعد منها الماهية والجنس القريب والفصل النوعي؛ إذ لا يكون التعريف صحيحًا إلا إذا كان جامعًا مانعًا، ويتم التعريف بالجنس القريب والفصل النوعي، حتى يتساوى التعريف مع المعرَّف في الماصدق. وعليه، فمن الضروري الإحاطة بوحدات الفكر المنطقي وقواعده.

يركز البحث على نموذجين، لاستخلاص أثر الخلل في بناء المفاهيم والمصطلحات، وما أنجَرّ عنهما من مآخذ استدلالية: الأول لابن الصلاح صاحب القياس، أما النموذج الثاني فأستعرض من خلاله مناظرة أهل السنة للمعتزلة، والتي بسطها «محمد المغيلي» في كتابه «مصباح الأرواح في أصول الفلاح»، للوقوف على الانزلاقات المتضمّنة في المفاهيم والمصطلحات، وما نجم عنها من أغاليط: منهجية، منطقية، سياسية وعقائدية.

الكلمات المفتاحية: البناء المنطقي، المفاهيم، المصطلحات، صناعة المصطلح، اللبس

للاقتباس: معطر ب.، «البِناء المنطقي للمفهوم ومَداخِل اللبس في صناعة المصطلح»، مجلة تجسير، المجلد الأوّل، العدد الأوّل، 2019

https://doi.org/10.29117/tis.2019.0012

© 2019، معطر، الجهة المرخص لها: دار نشر جامعة قطر. تم نشر هذه المقالة البحثية بواسطة الوصول الحر ووفقًا لشروط Creative Commons Attribution license CC BY 4.0. هذه الرخصة تتيح حرية إعادة التوزيع، التعديل، التغيير، والاشتقاق من العمل، سواء أكان ذلك لأغراض تجارية أو غير تجارية، طالما ينسب العمل الأصلي للمؤلفين.

OPEN ACCESS

Submitted: 30 October 2018
Accepted: 24 February 2019

The Logical Construction of Concept and the Ambiguity in Term Formation

Boualem Maater
University of Batna, Algeria
maater19@hotmail.com

Abstract

This research deals with the logical formulation of concepts and terminology as judgments. Governance is a mental decision that proves the mind's belief and turns it into reality. In our development of the term we control the principles of reason without which concepts are confused, and through the principle of identity it is determined that the concept maintains its meaning and significance throughout the proving process. The principle of non-contradiction makes it impossible to carry the attribute and not to carry it on one particular subject at the same time.

The concept is all the attributes and characteristics in which many beings share, and the truth is the sum of individuals who believe in the characteristics of the concept. In the expression of perception, it becomes a definition. To avoid ambiguity, we should bear in mind that the definition (term) is an expression of the concept – it may be holistic by referring to a number of individuals, or it may be partially referring to a particular person. This research examines the definition as an explanatory word that takes into consideration the important rules of logic such as substance, close category, and qualitative separation. It focuses on two models in order to discover the ambiguity in terms and concepts formation. The first is based on Ibn Salah, the innovator of syllogism, and the second is based on the assumptions of Muhammad al-Moghili, in order to identify methodological, political and ideological limitations included in concepts and terms.

Keywords: Logical construction; Concepts; Terms; Term formation; Ambiguity

للاقتباس: حيدوسي ع.، «البحث المصطلحي في الدراسات القرآنية: أسسه المعرفية وإشكالاته المنهجية»، مجلة تجسير، المجلد الأوّل، العدد الأوّل، 2019

https://doi.org/10.29117/tis.2019.0012

© 2019، حيدوسي، الجهة المرخص لها: دار نشر جامعة قطر. تم نشر هذه المقالة البحثية بواسطة الوصول الحر ووفقًا لشروط Creative Commons Attribution license CC BY 4.0. هذه الرخصة تتيح حرية إعادة التوزيع، التعديل، التغيير، والاشتقاق من العمل، سواء أكان ذلك لأغراض تجارية أو غير تجارية، طالما ينسب العمل الأصلي للمؤلفين.

المقدمة والإشكالية

إنّ الإنسان اجتماعي لا يستطيع العيش بمفرده، وهو في علاقته مع غيره محكوم عليه أن يبادلهم الأفكار والمعاني مثلما يبادلهم الأشياء والخدمات. ولتجسيد هذا التواصل استلزم وجود لغة، باعتبارها مجموعة الإشارات والرموز التي يَتّخِذها الإنسان كجهاز تعبير وتواصل، ويحقّق بواسطتها أغراضه. بالمقابل فإن الفكر هو مجموع المفاهيم والمعاني التي يستوعبها الغير بواسطة اللغة. على هذا الأساس فإن طرح مسألة المفهوم والمصطلح يستدعي الإحاطة بإشكالية أخرى ملازمة لها، ألا وهي اللغة والفكر؛ فالفكر لا يمكن التعرُّف عليه خارج اللغة؛ إن رسم الحدود بين ما يمكن التفكير فيه وما لا يمكن التفكير فيه، هو في حقيقته رسم لحدود ما يمكن التعبير عنه وما لا يمكن التعبير عنه.

والمُلاحَظ أنَّ اللغة تَتَّسِم بالطابع الانفعالي، وإذا أُريدَ لها أنْ تكون علمية معبِّرة بدقّة عن المفاهيم والتصورات العقلية، فمِنَ الضروري انتزاع العناصر الانفعالية والحسية التي صاحبتها لتَضحى رموزًا مجرّدة دقيقة، خالية من شوائب الشاعرية والغموض والفوضى في الاستعمال، لتُعبِّر عن المعقولات والمفاهيم تعبيرًا مُحدَّدًا؛ لا احتمال فيه ولا اشتراك، ولا تشكيك ولا مجاز، تَجَنُّبًا لفتح ثغرات التأويل وما يلحقه من ضبابية. أما الدراسات السابقة التي تناولت موضوع المنطق كمنهجية للبحث في المفاهيم والمصطلحات الشرعية، فهي قليلة، وهذا بالنظر للموقف السلبي – الذي تبنّاه الفقهاء – من الفلسفة والمنطق، أما في العلوم الاجتماعية فيغلب عليها الجانب اللغوي (أي الشكلي) أكثر من المضمون، هذا من جهة، ومن جهة ثانية طغيان التفكير المذهبي والنسقي الذي يَدفَع بالمفهوم والمصطلح إلى دلالات أخرى خارج نسقه.

ومطمحي من خلال هذا المقال هو محاولة البحث عن مرجعية نظرية، للولوج بها إلى حقل الدقة في التفكير والتعبير، من منطلق أن نجاح أي علم مرهون بمدى اتساق الخلفية النظرية التي يستند إليها في صناعة مصطلحاته، ومدى إيجاد مقابل لها في الواقع كضمان لوفاق جميع العقول. كما أودّ أن تكون هناك إسقاطات لنتائج البحث على واقعنا المعاصر، فجلّ الخلافات السياسية والعقائدية وما نجم عنها من اتهامات الزندقة والكفر والإرهاب، ما كان لها أن تكون لو أنّنا تعلّمنا كيف نفكّر، ونُعَبِّر عن قضايانا تعبيرًا دقيقًا، من حيث استعمال مصطلحات محُدَّدة، مستهدفين دلالة المطابقة. ولقد وُجِدَ علم النحو – كمجموعة قواعد – لتقويم اللسان، إلا أن السلامة اللغوية وحدها غير كافية، فكثيرًا ما نُعبر في قالب لغوي جمالي عن أفكار مُعْوَجَّة. ولاستدراك اعوجاج الفكر لا بدّ من قواعد وضوابط، نعثر عليها في المنطق. إذْ يُعَدّ من بين العلوم التي تحرص على دقّة المفاهيم والمصطلحات. فكيف يتسنى لنا حَمْل دِقَّة المنطق على المفاهيم والمصطلحات في العلوم الاجتماعية والشرعية؟ بعبارة أخرى ما أهمية الدراية بالفكر المنطقي أثناء صياغة المفاهيم والمصطلحات من جهة؟ وما هي مداخل اللبس في غياب الأطر المنطقية من جهة ثانية؟

أولًا: التنظير المنطقي للمفهوم والمصطلح

لقد حلّل أرسطو مختلف العمليات الفكرية فوجدها ترتدّ إلى معانٍ وكلمات وجمل وعبارات، فأنشأ تَبعًا لذلك مباحثَ شَكّلَتْ العمود الفقري للمنطق الصوري، وهي مبحث التصورات والحدود، ومبحث القضايا والأحكام، ومبحث الاستدلالات.

1. المفاهيم والتصورات

إن أوّل ما يتشكّل في أذهاننا هي التصورات، فهي معاني قائمة في الفكر «إنّ التصور هو حصول صورة شيء ما في الذهن فقط»[1]. فالعاقل – على خلاف المجنون – يتصوّر المفاهيم ويتصوّر مَنْ تشير إليهم في الواقع قبل التلفّظ بها. ويَنظُر علماء المنطق إلى التصور من جهتين: وجهة المفهوم (التضمن)، ووجهة الماصدق (الشمول). فما المقصود بالمفهوم، وكيف يمكن نقله للآخر الذي هو خارج عن ذواتنا لإمكان حصول الحوار؟ هل المفاهيم لوحدها ضرورية لبناء تفكير منطقي؟ وهل يحافظ المفهوم على صفته المنطقية إن هو تخلّى عن ضبط الحدود والمصطلحات؟

1- ابن سهلان، **البصائر النصيرية** (القاهرة: بولاق، 1316 هـ)، ص 4.

المفهوم هو مجموعة الصفات المتضمّنة في التصور، والتي على أساسها يتميَّز في أذهاننا عن بقية التصورات، وَبِمَفهوم الشيء يمكننا تصنيف الحوادث، متشابهة كانت أم متقاربة، ومن ثمّ يمكننا التعميم لاحقًا. وللمفهوم وظائف عِدّة في مجال المنطق – باعتباره شكلًا من أشكال انعكاس العالم في العقل – هذه المزايا جمعتها الموسوعة السوفياتية فيما يلي: «يُمكِنُ به معرفة ماهية الظواهر والعمليات، وتعميم جوانبها وصفاتها الجوهرية. والمفاهيم تعطي المعنى لكلمات اللغة، والوظيفة المنطقية الرئيسة لها أنّها تنتقي – في الفكر ومن خلال صفات مُحدّدة – تلك الأشياء التي تهمُّنا من وجهة نظر الممارسة والمعرفة. وبفضل هذه الوظيفة تربط المفاهيم الكلمات بالأشياء المحدّدة، مِمّا يجعل مِنَ الممكن تحديد المعاني المضبوطة للكلمات، والاشتغال بها في عملية التفكير»[2].

في ذات السياق يشترط اللغوي والمنطقي «لودفيج فيتجنشتاين» (Ludwig Wittgenstein) [1889م-1951م] قابلية المفهوم للتَمَيُّز بخصائص أو بعلامة ما، حتى يدخل دائرة المنطق، «فالشيء إمّا أن تكون فيه صفات ليست موجودة في شيء آخر، وبالتالي يمكن تمييزه مباشرة عن غيره من الأشياء وَصفًا أو إشارة إليه. وإمّا أَنْ تكون فيه من ناحية أخرى صفات مشتركة بينه وبين أشياء أخرى متعدّدة، وفي هذه الحالة يكون تمييز أي من هذه الأشياء عن سواه أمرًا مستحيلًا، لأنّه إذا لم يكن الشيء متميّزًا بشيء ما، فليس باستطاعتي تمييزه»[3]. فالصفر والواحد والاثنان والثلاثة، مفاهيم تجمعهم صفة مشتركة تتمثل في خاصية العدد الطبيعي. لكن عملية التمييز تتطلّب منّا الوقوف على الصفات التي يتفرّد بها كل مفهوم عن الآخر؛ فالصفر هو فئة الفئة الخالية، وبتعبير آخر الصفر هو العدد الأصلي للفئة الخالية، والعدد 1 هو فئة كلّ الفئات الأُحادية العضو، والعدد 2 هو فِئة كلّ الأزواج، والعدد 3 هو فئة كلّ الثلاث، إلخ.

2. المصطلح (الحد)

للتعبير عن التصور يستلزم استخدام ألفاظ ومصطلحات، تُعرَف في لغة المنطق بالحدود (كل لفظ له معنى) «المصطلح هو كلمة لا يكون لها إلا معنى واحد، تُحدِّد مفهومًا معينًا للعلم والتكنولوجيا والفن، إلخ. والمصطلح عنصر في اللغة العلمية يحدد إدخاله ضرورة الحصول على دلالة دقيقة غير ملتبسة لمعطيات العلم، وخاصة تلك التي لا تكون لها أسماء مطلقة في لغة الحياة اليومية. أما في المنطق فالحد عنصر جوهري في القضية (موضوع أو محمول) أو في القياس (محمول النتيجة يسمى الحد الأكبر، وموضوعها هو الحد الأصغر، والمفهوم المتضمّن في مقدمتي القياس وغير الوارد في النتيجة يسمى الحد الأوسط)»[4]. وتجدر الإشارة إلى أنّ الحد – بوصفه تعبيرًا عن المفهوم – إمّا أن يكون كليا يُطلق على عدد من الأفراد، وإمّا أن يكون جزئيًا يُشار به إلى فرد بعينه. قد يكون كلمة واحدة مثل قَطَر، أو كلمتين على غرار ابن خلدون، أو ثلاث على شاكلة صاحب كتاب المقدمة، إلخ.

وكثيرًا ما ينحرف مفهوم المصطلح ودلالته كلما غيّرنا التخصص في العلوم الإنسانية والاجتماعية؛ فالذكاء مجرد ظاهرة نفسية بحسب علماء النفس، وهو ظاهرة اجتماعية بحسب علماء الاجتماع، فلا مناص من وحدة العلوم من أجل الإحاطة التامة بمدلول المصطلح: نشأته وامتداداته، وحتى أهميته خارج النسق العلمي للباحث. ومن الشواهد على ذلك أيضًا – من العلوم الدقيقة – ما حدث بعد أزمة العلوم بصفة عامّة، وأزمة الرّياضيات على وجه الخصوص في النّصف الثّاني من القرن التّاسع عشر، إذ لوحِظ بأنّ تقدّم الرّياضيات لم يصحبه تقدّم على مستوى لغتها؛ والتي أصبحت عاجزة عن تلبية حاجيات الرّياضيات المعاصرة، ويمكن اعتبارها عائقًا إبستمولوجيًا، فهي مشابهة تمامًا لوضعية المهندس الذي لا يمكنه الاستمرار في بناء طوابق أخرى على أُسُس غير قادرة على حمْل هذه الطوابق، لذلك ينبغي عليه الانتقال إلى أرضيّة أخرى

2- م. روزنتال، ب. يودين، **الموسوعة الفلسفيّة**، ترجمة سمير كرم (بيروت: دار الطليعة، د.ت.)، ص 488.

3- Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus, Gilles Gaston Granger (trans.)*, (Paris: Editions Gallimard, 1992), p. 36.

4- روزنتال. ب يودين، مرجع مذكور، ص 480.

ويؤسس، حيث يتحول إلى نمط بنائي آخر يكون أكثر جاهزية لحمل هذه الطوابق. إنّ هذا النمط أو هذه اللّغة وجدها الرياضيون في المنطق، بدءًا بتعريف العدد – لكونه أساس الرياضيات – فهو فئة الفئات (Class of classes)، باعتبار هذه الفئة مفهومًا منطقيًا خالصًا.

3. التعريف المنطقي وقواعده

لا تكون المفاهيم والحدود (المصطلحات) واضحة إلا بتعريفها. فما هو التعريف وكيف يكون منطقيا؟ لماذا يَفترض أيّ نقاش وأيّ خطاب مُقْنِع، تعريف كل ما نتحدّث عنه من حدود وتصورات، والحفاظ على هذا التعريف أثناء البرهنة؟ التعريف هو القول الشارح لمفهوم الشيء، أو «هو مجموع الصفات التي تُكوِّن هذا المفهوم مُمِيّزًا عمّا عداه، بحيث يُساوي التعريف مُعرَّفه، مع العلم أنّ الأول موجَز، والثاني مُفَصّل»[5]. فالتعريف المنطقي عادة ما نراعي فيه المفهوم وما يصدق عليه خارج الذهن؛ إنّ هذا التعريف: شكل هندسي، له ثلاثة أضلاع وثلاث زوايا مساوية لقائمتين غير واضح وملتبس، إذْ لا يَصدُق إلا على المثلث في نسق إقليدس، القائم على تصور المكان المستوي. وهو ليس كذلك في الهندسات اللاإقليدية على غرار نسق الرياضي الروسي «لوباتشفسكي» Lobatchevski (N I) [1792-1856] ونسق الرياضي الألماني «ريمان» (B Riemann) [1826-1866]*. لذلك ينبغي على واضع المصطلح تحيين مفاهيمه وأفكاره، وإبداع مصطلحات جديدة كلما تطلّب الأمر، والإشارة إلى الاختلافات إن كان المصطلح لا يحظى بالإجماع.

ويكون التعريف منطقيًا إذا قام على ألفاظ خاصة، تُدعى الكليات الخمسة، وهي أهم الطرق التي تُحمَل على الحد المعرَّف. منها ما هي حدود ذاتية، كالجنس الذي هو حد كلي يُطلَق على أنواع تجمعها صفات مشتركة. والنوع الذي هو حدّ كلي يصدق على أفراد يشتركون في صفات معيّنة. والفصل النوعي والمتمثّل في مجموع الصفات الجوهرية التي تفصل نوعًا عن آخر داخل الجنس الواحد. بينما هناك حدود عرضية تتمثّل في مجموعة الخصائص الثانوية لمفهوم المصطلح، تُدعى الخاصة إذا كانت مميِّزة له عما سواه. وتسمى بالعرض العام إذا كانت صفات عرضية تشمل أكثر من نوع على غرار (كائن يمشي على قدمين، أو كائن له عينان)، فهي صفات تَصْدق على الإنسان وتتعدّاه إلى الحيوان.

لذلك لا يكون التعريف دقيقًا إلا إذا تضمّن أولًا تعبيرًا عن ماهية المفهوم؛ إن تعريف الماء بكونه مادة ضرورية للحياة، تعريف غير دقيق لأننا حملنا عليه صفات عرضية، فالهواء أكثر ضرورة منه. وثانيًا أن يكون بالجنس القريب والفصل النوعي. وثالثًا أن يكون جامعًا مانعًا (جامعًا لأفراد النوع، مانعًا لدخول غيرهم). وأهم معيار يُعرَف به إن كان تعريف مفهوم ما أنّه منطقي إذا كان قابلا للانعكاس، ففي هذه الحالة يتساوى التعريف مع المعرّف في الماصدق، فنقول الإنسان هو الحيوان العاقل. يمكن عكسها إلى: الحيوان العاقل هو الإنسان.

4. الأحكام

بالجمع بين تصورين في الذهن ينتج لنا الحكم، إنّه «قرار ذهني يُثبِت به العقل مضمون الاعتقاد ويقلبه إلى حقيقة»[6]. فهو إسناد تصور لآخر إيجابًا أو سلبًا، ينقلب بعد التعبير عنه إلى قضية[7]، ويمكن النظر إليه من وجهات متعددة: فالحكم

5- عبد الرحمان بدوي، **المنطق الصوري والرياضي** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1962)، ص 75.

* أعلن لوباتشفسكي عن هندسة، يكون مجموع زوايا المثلث فيها أقل من قائمتين، وهذا مِنْ مُنطلق أنّ المكان – بحسبه – مُقعَّر. بالمقابل تَصَوَّر ريمان المكان كرويًا، وتبعًا لذلك فالمثلث ينبغي إعادة صياغة تعريفه من جديد، فهو شكل هندسي له ثلاثة أضلاع وثلاث زوايا، مجموعها أكبر من قائمتين. والجدير بالذّكر أنّ هذه الهندسات كلها صحيحة فيما ذهبت إليه، بِحكم أنّ المصطلح (أو القضية في لغة الرياضيات) لم يعُد يُنظَر إليها بمفردها، بل كلٌّ يُعرِّفها حسب نسقه الرياضي. وفي مجال اللغة فقد تراجع فيتجنشتاين عن فكرة اللغة الكاملة منطقيًا، وقال بالاستعمال، أو التداول الاجتماعي للمصطلح.

6- André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (Paris: PUF, 2010), p. 548.

7- القضية جملة خبرية تتكوّن من حدين، يُدعى الأول موضوعًا، والثاني محمولًا. وإذا كانت القضية هي التعبير اللفظي عن الحكم، فإنّ هذ

وسائر وحدات الفكر المنطقي عند النزعة النفسانية (Psychologisme) ظواهر نفسية مُلتصَقة بالأشخاص: بإرادتهم وانتباههم وميولهم وعواطفهم، فالحكم بحسب كوندياك* هو جمعٌ بين إحساسين في الذهن. والحكم عند «وليام جيمس» ينزل إلى الواقع المحسوس الذي لا ينفصل عن الزمن ولا عن الوقائع، فالفكرة الصائبة هي الفكرة الناجحة لا أكثر. والحكم في رأي النزعة الاجتماعية (Sociologisme) عملية نستلهمها من الوسط الاجتماعي؛ فالنّاس لكي يتناقشوا فيما بينهم ويحكموا على الصواب والخطأ، لابد من اتفاقهم على أوضاع ومصطلحات معينة يأخذون بها، ويُنظِّمون سلوكهم على أساسها.

على خلاف ذلك، إنّ الحقيقة التي يستهدفها الحكم من وجهة نظر المناطقة، يستوجب استقلاليتها عن الأفراد سواء كانوا في جماعة أو خَلَوا بأنفسهم، فالمصطلح يَصدُق لأنّه في ذاته حقيقة كلية أزلية تتعدى الحدود الزمانية والمكانية والنفسية. والنسبة التي يصدّق بوجودها العقل من الضروري أن تكون مجرّدة، لا علاقة لها بالحالة النفسية التي يجتازها الإنسان، ولا بالوضعية الاجتماعية التي يحياها، فهذه العلاقة تحكمها نِسَب الكم والكيف (الكلي والجزئي، الإيجاب والسلب).

وفي إسنادنا حدًا لآخر ينبغي الحيطة أكثر؛ فالحد الجديد المركّب منهما كثيرًا ما يتغيّر مفهومه عن الحدود المنفصلة كما هو الحال في الحدود الآتية: إنسان عالم، الحديد يتمدّد بالحرارة، أبو الطيب المتنبي. وقد تتمّ هذه الإضافة بزيادة اسم الموصول، على شاكلة: الإنسان الذي هو عالم، والمتنبي الذي هو أبو الطيب، وآينشتاين الذي هو مكتشف نظرية النسبية.

وينبغي الوضع في الحسبان أن المفاهيم المركبة وما يُقابلها من مصطلحات، تتمظهر الإضافة التي نبوِّئها بحدٍّ ما على شاكلتين: فقد تكون الإضافة شارحة؛ مُبيِّنة لِمَا كان مُتضمّنًا في خصائص المفهوم، وهنا لا يَطال الشرح إلا ما يصدُق على المصطلح من جهة كون هذا المعنى أحد أعراضه، بشرط أن يصدق عليه في عمومه وعلى كل ماصدقه. ومثال ذلك: الغراب طائر أسود اللون، فهذه الزيادة مجرد توضيحات لا تَمسّ معنى المصطلح. أما النوع الثاني من إضافة حد لآخر فيكون على شاكلة الإنسان الأبيض؛ ففي هذه الحالة تكون الإضافة تخصيصية، فهي تُقلّص من ماصدق المفهوم (الإنسان)، وتضيِّقه لِيقتصر على الشعوب أصحاب البشرة البيضاء، وتُقصي ضمنيًا من لا يملكون هذه الصفات.

وهناك من الحدود ما هو إلا محصّلة للمعاني، ممّا يَترتّب عنه الاشتراك المثير للخطأ مثال مصطلح «الدين الحق»؛ إذْ لِفَهمه يجب إلحاقه بمعنى آخر هو مِلَّة قائله؛ إنْ كان مسلمًا، نصرانيًا، أو يهوديًا. إنَّ الحدود المركّبة على هذا النمط من اللفظ – من جهة المبدأ – المشترك تكون مثيرة للوقوع في الزّلل*، فهي حدود تتضمّن صفات غير قابلة للإدراك الحسي، بل ذات منطلقات فكرية ذاتية، مِمّا أهّلها لصدارة المصطلحات المتباينة بين متلقيها. وعند استبدالنا لفظًا بآخر مرادفًا له، ينبغي أن يكون مساويًا له في المفهوم من جهة، وعلى من يَصْدُق عليه من جهة ثانية؛ إنّ مصطلح الجميل ليس هو الجمال، فالأول مجرد مثال، وكثيرًا ما يتغير الحكم عليه من شخص لآخر، ومنطقيًا ينبغي أن تُسمى الأمور بمسمياتها.

5. مبادئ العقل

إنّ الربط بين حدود الحكم والانتقال من قضية لأخرى، وحتى فهم الموضوعات الخارجية وعلائقها، لا يكون ذلك اعتباطيًا، وإنّما يعتمد على مبادئ أوّلية تُدعى بالمبادئ المديرة للمعرفة، ويسمى مجموعها «بالعقل». وهي شرط للحوار، والضامن للتوافق الممكن بين كل العقول باختلاف أعمار أصحابها وأجناسهم وسلالاتهم وثقافاتهم. وإنّها أخيرا تُحدِّد الممكن والمستحيل. وأهم هذه المبادئ: مبدأ الهوية، ومفاده أن الشيء هو نفسه، وهو الشرط الجوهري للخطاب العقلي لأنّه إذا لم نقبله، فإن مدلول المفاهيم يمكن أن يتغيّر في كل لحظة، وتظهر حاجتنا الملحَّة لمبدأ الهوية من حيث توسّطه بين الاسم

التمييز بينهما منهجيٌّ لا أكثر، لذلك يستعمل العديد من المناطقة الحكم والقضية بمعنى واحد.

* فيلسوف فرنسي (1715-1780) من أهم مؤلفاته (La logique) والذي حاول التأكيد فيه على أن المعاني المجردة لا توجد في الأشياء ذاتها، بل في دماغنا فقط في صورة أسماء ليس أكثر. ويشير إلى أن اللغة ليست وسيلة للاتصال، وإنما أداة للفهم، فهي التي تُعلِّمنا كيف أنه بفعل التحليل المنطقي، يتم الانتقال من المعلوم إلى المجهول.

والوصف، أو بين وصفين، وتزداد حاجتنا إليه في مثل هذه القضية «إن أول عدد زوجي هو العدد التالي لرقم 1». أما مبدأ عدم التناقض فبمقتضاه لا يمكن أن يكون الشيء ونقيضه في آن واحد، وحكم المتناقضان أنّهما لا يَصْدقان معا، ولا يكذبان معا.

6. جدلية العلاقة بين المفهوم والمصطلح

إذا كان الإنسان يفكّر أولًا بتصوره لِما سيقوله ثانيًا، وإذا كانت طبيعة المفهوم هي مَنْ يَتَحدّد على إثرها المصطلح، فإنّ هذا الأخير دليل قاطع على مدى قوّة مفاهيمنا، من حيث الدقة أو الغموض، من حيث الذكاء والغباء، فالمصطلح يمثّل واجهة المفهوم إنّه يفضح التركيبة الذهنية لصاحبه، لكونه شَكلًا من وجود الفكر وشكلًا للتعبير عنه «إنّ اللغة تقوم بدور هام في تشكيل الوعي، حيث لا يوجد ولا يستطيع أن يوجد خارج اللغة. والعلامة اللغوية – باعتبارها اصطلاحًا بالنسبة لِما تدلُّ عليه بفضل طبيعتها المادية – مشروطة مع هذا اجتماعيًا، وهي وسيلة لتثبيت وحفظ المعرفة المتراكمة، ونقلها من جيل إلى جيل. واللغة وحدها تتيح وجود الفكر المجرّد، وحضورها شرط ضروري للنشاط التعميمي للفكر»[8].

إنّ مُلابسة المصطلح للمفهوم تجعل الحديث عن المفاهيم مُلازِمًا للحديث عن المصطلحات* الدّالة عليها. فيُقال عن الألفاظ ما يُقال عن المعاني. ومهما يتحدّث المنطقي عن الألفاظ فإنّ غرضه يبقى في الحقيقة متعلّقًا بالمعاني التي تدلّ عليها هذه الألفاظ. إلا أنّ العلاقة بينهما أحدثت جدلًا بين الفلاسفة؛ لقد أصرّ الاتجاه العقلي والحدسي على وَضْع المصطلح واللغة عمومًا في مرتبة أقل شأنًا من المفاهيم والتصورات التي تشكّل الفكر، على اعتبار أنّ اللغة رموز اصطلاحية ذات صلة بالمجتمع. بينما الفكر يوصَف بأنّه خاصية ذاتية يعكس شخصية الفرد، حيث يضطر إلى إخراج أفكاره في قوالب اجتماعية تَعارَفَ عليها النّاس، وهذا ما يُفقِد الأفكار حرارتها وأصالتها.

وتؤدي اللغة في بعض الأحيان دورًا سلبيًا، إذ تتميّز الألفاظ بالثبات والجمود إذا قيست بالمعاني المتطورة والمتبدِّلة مِن حين لآخر، وهذا ما يُفسِّر صعوبة التعبير بواسطة الألفاظ عن الحياة الفكرية الباطنية تعبيرًا دقيقًا؛ فاللغة بمفرداتها وبصيغتها الثابتة أَلْزمَت الفكر على أنْ ينتهج سُبُلًا تقليدية، حتى إنّ الأفراد اضطروا إلى انتقاء أفكار الأَوَّلين، إلى حدّ أنّ تفكيرهم أضحى أشبه ما يكون بتفكير مَنْ سبقوهم، ما يؤكّد وجود وحدة عضوية بين اللغة والفكر، ويُثبِت وجود تلازم بين الألفاظ والرموز التي تشكّل اللغة، وما تُفرزه من المفاهيم والتصورات التي تشكل ما ندعوه فكرًا. هذا ويتمظهر التأثير اللغوي أيضًا من خلال تحديد ماصدق المفاهيم التي تجيء إلى فكر الإنسان؛ إنّها لا تستطيع أنْ تنشأ وتوجد إلّا على أساس مادّة المصطلحات اللغوية، أيْ على أساس الألفاظ والجمل والعلامات، فلا وجود لمفاهيم عارية مستقلة عن مواد اللغة. إنَّ المعنى لا وجود له إلّا إذا تَميَّز عن غيره من المعاني، ولا يكون التميُّز إلا بعلامة يدركها الإنسان، سواء بالتعبير عنها أو الإشارة إليها، مما يسمح للجميع بإدراكها، فالإنسان لا يتعرَّف على الفكرة صِحَّتها ووضوحها إلا لأنّها قابلة لِأَنْ يتصوّرها

---

* ينبغي الاحاطة علما بِمَا تتضمّنه أي فكرة: مدى وضوحها، تمايزها، غموضها، واختلاطها؛ فالفكرة الواضحة ليست بالضرورة متمايزة مما يفتح باب التأويلات لتتفرّق حقيقة المصطلح بين المنطلقات الفكرية. لَمَّا أُعلم معاوية بن أبي سفيان بمقتل عمار بن ياسر، وتمّ تذكيره بقول الرسول (صلى الله عليه وسلم) «يا عمار تقتلك الفئة الباغية». أجاب قائلًا «أَوَ نحن قتلنا عمارا؟ لقد قَتَلَه من جاء به إلى هنا». انظر منير محمد الغضبان: **معاوية بن أبي سفيان**، ص: 210.

8- م. روزنتال. ب يودين، مرجع مذكور، ص 410.

* كان الإمام أبو حنيفة النعمان يجلس مع تلامذته في المسجد، وكان يمدّ رجليه. وبينما هو كذلك قَدِم عليه رَجُل عليه أمارات الوقار، فجلس بين تلامذة الإمام. فما كان من الإمام أبي حنيفة إلاّ أن ضم رجليه وطواهما إلى الخلف، وتهيّأ لاستقبال الرجل الوقور، وقد كان يعطي درسًا عن دخول وقت صلاة الفجر. ثم بدأ الرجل يسأل قائلًا: يا إمام متى يفطر الصائم؟ أجابه أبو حنيفة إذا غربت الشمس. فقال الرجل وكأنّه وَجَد على أبي حنيفة حُجّة بالغة: وإذا لم تغرب الشمس؟ حينها تَكَشّف الأمر، إذْ أبان المسكين عن محدودية مفاهيمه وأفكاره، فقال أبو حنيفة مقولته المشهورة «آن لأبي حنيفة أن يَمدَّ رجليه». (وفي الحقيقة أنّ سؤال الرجل بعد تطور العلم – رغم دلالته على قلة الفهم آنذاك – كان أكبر من سلوك أبي حنيفة اليوم).

الآخرون. على هذا الأساس فالمصطلحات هي الوسيلة الوحيدة لإبراز المفاهيم من الكتمان إلى حيز التصريح، وتُقدِّم تعاريف جاهزة، وتَصِف الأشياء حتى لا تتداخل مع غيرها. إنّها تُعطي للمعاني الوجود الواقعي، وتُلبِسها حُلَّة اجتماعية، فالإنسان لا يمكن أنْ يَتصور بوضوح، إلا ما انتظم في نسق من الألفاظ والرموز المكتسبة، وهو يسمي الأشياء حتى عندما لا يجد لها اسما مُعيّنا، وهذا باستبعادها عن الأشياء المعروفة فتتميّز باعتبارها الأشياء التي لا يُعرف لها اسم.

أما بول جرايس* (Paul Grice) [1930-1988] فقد ذهب إلى أنّ المعنى الذي يقصده المتحدِّث له الأسبقية على المعنى اللغوي، أي أنه يَرُدّ السيمانطيقا أو علم الدلالة إلى سيكولوجية البحث في التوجُّهات، وقد ساعدت المفاهيم الجديدة التي قال بها بول جرايس علماء اللغة، كما ساعدت الفلاسفة على وضع الحدود بين علم الدلالة (السيمانطيقا) وعلم التداول (البراجماطيقا) والتمييز بين المعنى والاستخدام. وهي نظرية تنطلق مما يُسَمّى بفلسفة اللغة الطبيعية، والتي طرحها فيتجنشتاين من قبل في كتابه بحوث فلسفية، وفي فكرته الأساسية عن الألعاب اللغوية، والتي مفادها عدم إمكانية الفصل بين الدلالة والتركيب والتداول، أي الاستخدام الفعلي الحي للمصطلح، والتي تختلف جميعًا من لغة إلى أخرى.

ويُماثل لودفيج فيتجنشتاين بين التعبير اللغوي والإسقاط في مجال الهندسة، فالشكل الهندسي بإمكاننا إسقاطه بطرق شتّى، مع أنّ الصفات الإسقاطية للشكل الأصلي تظل هي نفسها. فالمفهوم الواحد قد يُعبَّر عنه لغويا بأكثر مِن مصطلح، مع أن العملية غير قابلة للعكس. فالمصطلح ينبغي أنْ يُشار به إلى مفهوم واحد تجنُّبًا لالتباس الاشتراك في المعنى «الاسم الواحد ينبغي وضعه للشيء الواحد، والاسم الآخر للشيء الآخر»[9]. وفي سياق شرحه لعلاج الخلط الذي ينشأ في أفكارنا وأقوالنا – بسبب الالتباس في المصطلحات التي نستخدمها، وفي الفارق بين تعريف الأشياء وتعريف الألفاظ – دعا فيتجنشتاين إلى ضرورة تحديد الرموز اللغوية، لنُعبِّر عن قضايانا تعبيرًا دقيقًا من حيث استعمال مصطلحات محّددة «ولكي نتحاشى هذه الأخطاء، علينا أن نستخدم جهازًا من الرموز نستبدلها، ويكون ذلك بعدم استخدامنا للعلامة الواحدة في رموز مختلفة، وبعدم استخدامنا للعلامات بطريقة واحدة على حين أنّها تكون ذات دلالات مختلفة. يعنى أن جهازنا الرمزي الذي ينبغي استخدامه لا بد له أن يساير قواعد التركيب المنطقي»[10].

ثانيًا: مآزق المفهوم والمصطلح في غياب الأُطر المنطقية

1. استعمالات اللغة وتداعياتها على المفهوم والمصطلح

من الضروري الإحاطة علما بأنّ للُّغة استعمالات متعدِّدة. وهذه الاستعمالات لها الدور الرئيس في ترجيح كَفّة علم ما، أو إغراقه في متاهات البيان والخطابة، فالاستعمال الإخباري يهدف إلى معرفة الأخبار الصادقة وتمييزها عن الكاذبة، وهذا هو الاستعمال الخاص بالميادين العلمية. وهناك الاستعمال التعبيري الذي يشيع في الميادين الفنية والأدبية من شعر وآداب وفنون. وأخيرًا الاستعمال التَّوجيهي الخاص بالأوامر والنواهي والمطالب. وسعياً نحو الدقّة فعلى اللغة أن تتحرّر من الاستعمال المفرط للأسلوب الخطابي الذي يخص الفنون والآداب بصورها المختلفة. فالاستعمال الأنسب هو الإخباري. وهذا الأخير يمكن وضعه في شكل فنّي، لكن إذا طغى الثوب على المحتوى يقع اللّبس، إذْ لكلٍّ مكانته، فلا نعبِّر عن ذواتنا ونقول إننا نفكِّر.

إنّنا كثيرًا ما نخلط بين هذه المستويات فيقع الالتباس، فنحن «ندرك أنّ الجندي الذي يتقدّم في الحرب تحت وابل من نيران القنابل وخطر الموت المُحتمل، يقوم بعمل واحد، سواء كان هو أحد جنودنا أو أحد جنود العدو، وأنّ محاولة التّمييز بينهما باستعمال كلمة «التهوّر» للتّعبير عن عمل العدو، وكلمة «البطولة» للتّعبير عن عمل جنودنا، هي محاولة فيها تزييف

* فيلسوف إنجليزي تدور أهم كتبه حول المعنى، على الخصوص؛ العلاقة بين المعنى الذي يقصده المتكلم والمعنى اللغوي. وقد أدخل بعض المصطلحات التي تستخدم اليوم كثيرًا في فلسفة اللغة مثل المعنى المتضمن في المحادثة، أي ما يضمنه المتكلم بشكل يكون مضادًا لما يقوله أو لما تنطوي عليه كلماته. ومفهوم آخر هو القصد التأملي الذي يقصده المتكلم في عملية التواصل.

9- Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, Gilles Gaston Granger (trans.), (Paris: Editions Gallimard, 1992), p. 54.

10- Ibid., p. 47.

للواقع عن طريق استخدام كلمتين للتّمييز بطريقة انفعالية بين عملين هما في الواقع متطابقان»[11].

فالاستعمال التّعبيري تتوقّف سلامته على الاستخدام النّحوي السّليم. لكنه شرط غير كاف للتّعبير عن الفكر بشكل سديد، فالأديب قد يبرز – مقارنة بالمنطقي – لتَمكُّنه من قوّة احترام قواعد اللّغة في قالب فنّي، متلاعبًا بالمصطلحات؛ إذ التَّفوّق الذي أحرزه السّيرافي – على سبيل المثال – في مناظرته مع متّى بن يونس[12] لم يكن إلاّ تفوّقًا لغويًا لا أكثر. إنّ التباس المفاهيم واستبدال بعضها بالبعض الآخر تغافلًا أو قصدًا، أمرٌ مؤكّد في الكثير من المصطلحات. ومن النماذج المترتبة عن الاختلالات المنطقية ومخلفاتها على بناء المفهوم والمصطلح:

الاشتراك اللفظي: (Homonymie) ويكون اللفظ مشتركًا سواء استعمله فرد واحد أو أُناسٌ كثيرون بمعانٍ متباينة، ممّا يتعذّر على السامع فَهْم ما يستهدفه المتكلم، وهو مصطلح معناه «غلطة منطقية تنشأ من الاستخدام الموحَّد لمعنيين مختلفين للكلمة الواحدة، مما يؤدي إلى خرق قانون الهوية. والسبب في الاشتراك اللفظي يرجع إلى الكلمات المشتركة (ذات النطق الواحد والمعاني المختلفة)».[13] إنّ هذا الاستعمال يُوقِع الكاتب والقارئ في لبس؛ فلا الأول أَوْصَل مَقْصَده، وَلَا الثاني فَهِمَ المقصود. ومن النماذج في مجال الفلسفة الالتباس الذي أورده الفرنسي برغسون (1859-1941) [Henri Bergson] عندما استعمل كلمة «حدس» (Intuition)[14]. لقد وظّفها بمعان متباينة: فتارة يشير بها إلى المعرفة المباشرة في مقابل الاستدلال، وتارة أخرى إلى الابداع، ومرة إلى الاتحاد بين المُدرِك ومُدرَكاته.

المجاز العقلي: ويُعتَبَر من أهم مداخل اللبس كذلك، باعتباره كل جملة أَخْرجَت الحكم المفاد بها عن موضعه من العقل لضرب من التأويل[15]. والمجاز – على الرغم من أهميته الجمالية – هو لغة يتم العدول فيها عن استخدام اللفظ الدال على الحقيقة. ففي إطار بحثه عن اللغة الكاملة منطقيًا يتحّدث الرياضي والمنطقي برتراند راسل (1872-1970) [Bertrand Russel] عن أبجديات هذه اللغة، والتي يكون بها الدال متعلِّقًا بالمدلول لا ينصرف إلى غيره، «أقترح الآن أنْ نفكِّر في كيف يمكن أنْ تكون اللغة كاملة منطقيًا؟ ويكمن ذلك في أنْ تُناظر الكلمات مكوِّنات الواقعة المناظرة لها تَنَاظُرًا واحدًا لواحد، فيما عدا كلمات مثل «أو» و«ليس» و«إذًا» و«إذا» التي لها وظيفة مختلفة»[16].

الرواية بالمعنى: وتَرِد على لسان الباحثين الذين يكتفون بالإشارات العامة والمعارف التقريبية، ممّا يجعل المعنى الواحد يُنقَل بمصطلحات مختلفة، متفاوتة الكفاءة في الدلالة على المعنى الحقيقي الذي تدلُّ عليه عبارة القائل الأصلي. فيتوزّع المعنى الأصلي بين عِدّة احتمالات، يضطرّ الباحث عندئذ إلى الاجتهاد في اختيار المقياس الذي يرجّح به بعضها على بعض. وهذا ما يجعله ينصرف عن المطلوب إلى غير المطلوب[17]. وكثيرًا ما يحدث هذا خاصة عند نقل معنى من لغة لأُخرى. ومن الشواهد على ذلك ما يُنْسَب للفيلسوف الألماني هيغل، عندما نَعتوه بصاحب المنطق الجدلي، من خلال فكرته عن الأطروحة ونقيض الأطروحة (Le thèse et l'antithèse)؛ فالأطروحة هنا رسموا لها نفس معنى القضية (Proposition)، وهذا

11- روبيرت ثاولس، **التّفكير المستقيم والتّفكير الأعوج، ترجمة حسن سعيد الكرمي** (الكويت: المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، 1979)، ص 15.

12- مصطفى طباطبائي، **المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني**، ترجمة عبد الرحيم ملازئي البلوشي (بيروت، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، 1990)، ص 40.

13- م. روزنتال، ب. يودين، مرجع مذكور، ص 20.

14- Julien Benda, *Du style d'idées* (Paris: Gallimard, 1948), p. 119.

15- عبد القاهر الجرجاني، **أسرار البلاغة** (إسطنبول: مطبعة وزارة المعارف، 1954)، ص 356-357.

16- Bertrand Russell, *The Philosophy of Logical Atomism In Bertrand Russell & Robert Charles Marsh, Logic and Knowledge:* essays (1901-1950) (London: G. Allen & Unwin, 1950), p. 198.

17- محمود اليعقوبي، **أصول الخطاب الفلسفي** (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2009)، ص 58.

غير صحيح؛ فالعبارة اللغوية لا تدخل مجال المنطق إلا إذا كانت قابلة للتصديق والتكذيب، (أي قضية، سواء كانت حَمْلية أو شرطية).

2. المفاهيم الارتيابية وانعكاساتها على المصطلح في العلوم الشرعية - المناظرة نموذجا

يروي «محمد المغيلي»* حكاية في مناظرة أهل السنة والجماعة للمعتزلة دعا إليها بعض الملوك؛ فلما اجتمع الناس، جاء رئيس أهل السنة (س)، وأخذ نعله بيده، وجاز على الناس حتى انتهى لمكان المناظرة.

فقال رئيس المعتزلة (م): انظروا إلى جهل هذا الرجل الذي يزعم أنّه على حق، كيف يمرّ بنعله في هذا المكان العظيم؟

- (س): خِفْت على نعلي من المعتزلة، فإنه بلغني أنّهم كانوا يسرقون النّعال في عهد رسول الله (صلى الله عليه وسلم).
- (م): لم تكن المعتزلة في عصر رسول الله (صلى الله عليه وسلم).
- (س): صدقتَ، بل في عصر أبي بكر.
- (م): انظروا إلى كذبه، لم تكن المعتزلة في زمن أبي بكر.
- (س): بل في زمن عمر.
- (م): ولا في زمن عمر.
- (س): (متوجها لمن حضر): سمعتم كيف أقروا على أنفسهم بالضلال؟ مذهب لم يكن في عهد رسول الله (صلى الله عليه وسلم). ولا في عهد أصحابه؛ فمِنْ أين جاؤوا به؟ إنّما هو بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار[18].

والسؤال المطروح: ما هو ملخص نتائج المناظرة؟ وما هي اختلالاتها المنطقية والشرعية؟

يتمحور مجرى المناظرة إذًا حول استدراج رئيس أهل السنة لرئيس المعتزلة، للإقرار بأنّ المذهب الاعتزالي أمْرٌ مستحدث، على اعتبار أنّه لم يكن موجودًا في عهد رسول الله، وبيت القصيد هو إقامة الحجة الشرعية استنادًا للحديث الشريف «وإيّاكم ومحدثات الأمور، فإنّ كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار»[19] ظنًّا منه أنها حجة كافية، تشفع له بإصدار حكم البدعة والضلالة والزجّ بهم في نار جهنم. والمُلاحَظ أنّ المناظرة ينعدم فيها موضوع النقاش، وتَنْحَطّ فيها أخلاقيات الجدال، وكأنّ النقاش كان يدور حول المرور في المجلس، وحول سرقة النّعال. فهل هذه هي منزلة أهل السنة والمعتزلة؟ وتتضمّن المناظرة اختلالات منطقية أفرزت انزلاقات عِدّة، تتعلّق أولًا بالتغاضي عن الغاية الشرعية، وثانيًا بالتغاضي عن قضايا المنطق.

أ- التغاضي عن الغاية الشرعية

لقد اكتفى السني بما جاء في رواية «النسائي» وتجاهل عن الأصل في الحديث الذي كان يفتتح به النبي (صلى الله عليه وسلم) خُطبهُ، وخاصة منها خطبة الجمعة وهو قوله (صلى الله عليه وسلم) «إنّ خير الكتاب كتاب الله، وخير الهُدى هُدى محمد، وَشَرُّ الأمور محدثاتها». وعندما يغيب المنطق يخلو الجوُّ للأهواء والتمذهب. ففي سياق شرحه لمصطلح المحدثات، يروي «البيهقي» بإسناده في «مناقب الشافعي» عن «الشافعي» قال: «المحدثات من الأمور ضربان، أحدهما ما أُحدِث مِمّا يُخالِف كتابًا أو سُنّة أو أثرًا أو إجماعًا، فهذه البدعة الضلالة. والثاني ما أُحدِث من الخير لا خلاف فيه لواحد من هذا، وهذه محدثة غير مذمومة»[20]. من جهة أخرى ينبغي أنْ نضع في الحسبان أنّ البدعة نوعان دينية ودنيوية. فالبدعة في

---

* محمد المغيلي: عالم ولد بتلمسان في بداية القرن 15، صاحب مصباح الأرواح في أصول الفلاح، وله في منطقة توات (الجنوب الجزائري) مشاحنات ضد اليهود، ووقع بينه وبين «جلال الدين السيوطي» نزاع في علم المنطق، توفي بتوات عام 1503. انظر:
ابن مريم المديوني، **البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان**، تحقيق محمد بن أبي شنب (الجزائر: المطبعة الثعالبية، 1908)، ص 253.

18- عمار طالبي، **جريدة الشعب الجزائرية**، 17-02-1988.

19- رواه الإمام أحمد في مسنده (126/4، 127)، ورواه أبو داوود في سننه (200/4)، ورواه الترمذي في سننه (319/7، 320). وكلهم من حديث العرباض بن سارية (رضي الله عنه).

20- أحمد البيهقي، **مناقب الشافعي**، الجزء الأول، تحقيق السيد أحمد صقر (القاهرة: مكتبة دار التراث، 1970)، ص 469.

الدين هي إحداث عبادة لم يشرعها الله تعالى، وهي الواردة في الحديث. وأمّا الدنيوية فما غلب فيها جانب المصلحة على جانب المفسدة، وهي مقبولة؛ فليست المحدثات في حدِّ ذاتها ضلالًا، وإنّما القصد منها؛ فالعبرة بالجوهر.

ب- التغاضي عن قضايا المنطق

إنّ المصطلحات والحدود من المفروض أنْ تكون على قدر كاف من الدقة، حتى يحصل الحوار، وهو ما غُيِّب في بعض الحدود الأساسية، والتي جاءت مُبهمة مثل «رئيس» «أهل السنة» «المعتزلة» «البدعة» و«الضلالة». إذ إن «رئيس أهل السنة» هو حدٌّ مركب من رئيس، وأهل، والسنة، وهي حدود تحتاج إلى ضبط. فَمَن هو هذا الرئيس؟ وما دام رئيسًا، فلابد أنْ يكون اسمه مشهورًا. فما هو؟ وهل لأهل السنة رئيس؟ وإذا كان لَفْظَا «أهل» و«السنة» معروفين لغة واصطلاحًا، ومعناهما أصحاب الطريقة، فإن الحد المركب منهما ليس بديهيًا، خصوصًا وأن بعض العلماء يشفعونه بالجماعة أحيانًا، وبالجمهور أحيانًا أخرى. إنّ أهل السنة في المعاجم اللغوية، هم الذين أفْتوا بصحّة إمامة «أبي بكر» بعد وفاة النبيّ (صلى الله عليه وسلم)، والإسلام السُنّي لدى بعض الباحثين مذاهب، انقسم على نحو أشدّ خطورة بواسطة الفِرق التي ظهرت منذ وقت مبكّر في هذا الدين[21].

ومصطلح المعتزلة يتضمّن عددًا ليس بالقليل من التعاريف والمفاهيم، «كان اسم المعتزلة للتدليل على أنّهم انفصلوا عن أهل السنة، وقد يكون بسبب ذلك قيل عن واصل بن عطاء إنه اعتزل، أي انفرد برأي ليس هو رأي الجماعة، وقيل إنهم معتزلة لأنهم قالوا بالمنزلة بين المنزلتين، أي ابتعدوا عن الخصومات، ورَكَنوا إلى الحياد، وهناك شواهد تُثبت هذا المعنى للاعتزال – الحياد – فلما بايع الحسن بن علي ومَنْ معه معاوية، قالوا نلزم منازلنا ومساجدنا ونشتغل بالعبادة والعلم، فسُمّوا بذلك معتزلة»[22]. واعتزال «واصل بن عطاء» لمجلس «الحسن البصري» كان حول مرتكب الكبيرة، وهي مسألة وإنْ كانت في ظاهرها دينية، إلّا أن في أعماقها شيئًا سياسيًا خطيرًا.

ومصطلح البدعة لغة ما أُحدِث على غير مثال سابق، وهي في الدين عقيدة أُحدِثت تُخالف الإيمان، أو إحداث عبادة لم يُشرِّعها الله تعالى، واختلف أهل الاختصاص في الحكم عليها وتصنيفها: لقد رفض بعضهم فكرة البدعة الحسنة آخذين بمنطق ثنائي القيمة، وهو ما استند إليه السنيّ في تركيبه لاستدلال قائم على مغالطة الإحراج الزائف «وتحدُث هذه المغالطة عندما يحصر الشخص عملية الاختيار بين بديلين متناقضين، في الوقت الذي توجد فيه أوساط كثيرة بين الطرفين المتناقضين. ومن الأمثلة على هذه المغالطة: إمّا أن تكون مؤمنًا حقيقيًا تؤدي كل الصلوات في المسجد، وإمّا أن تكون مُلحدًا، ولكنك لا تؤدي كل الصلوات في المسجد. إذن أنت ملحد»[23]. تجدر الإشارة إلى أنّ هناك مَنْ قسّم البدعة إلى خمسة أقسام (الواجبة، والمندوبة، والمحرّمة، والمكروهة والمباحة) وهو ما يفتح المجال للمنطق المتعدّد القيم. ولو أخذنا بمقياس: الاستحداث هو علة البدع، فإنّ من أطلق حكم البدعة على المعتزلة، قد ابتدع قياسا فقهيًا لم يكن في عهد الرسول (صلى الله عليه وسلم) «وليس لقائل أنْ يقول، إنّ هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة، إذْ لم يكن في الصدر الأول. فإنَّ النظر أيضًا في القياس الفقهي، وأنواعه، هو شيء استُنْبِط بعد الصدر الأول، وليس يُرى أنّه بدعة»[24].

أمّا حدّ الضلالة فَيَتّسِم بالمرونة، ممّا يصعب إيجاد تعريف له ويكون جامعًا مانعًا، موضِّحًا بدقّة النقطة الفاصلة بينه وبين البغي؛ إذْ يتأرجح بين الجَوْر، والخروج عن القصد، وفَقْد الاهتداء، وبين الميل عن الحق أو عن الدين، بين التيه والزيغ، والباطل والهلاك، فمن الضروري «أن نُحسن التمييز بين الضرورة الميتافيزيقية التي لا مجال فيها للاختيار الحر، والتي لا

21- ألفرد بل، **الفرق الاسلامية في الشمال الافريقي**، ترجمة عبد الرحمان بدوي (لبنان: دار الغرب الاسلامي، 1981)، ص 134.
22- عبد المنعم الحفني، **موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية** (القاهرة: دار الرشاد، 1993)، ص 360.
23- أحمد موساوي، **مدخل جديد إلى المنطق المعاصر**، الجزء 2 (الجزائر: معهد المناهج، 2007)، ص 284.
24- ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، تحقيق محمد عمارة (القاهرة: دار المعارف، 1969)، ص 25.

تُقدِّم إلّا مُمكِنًا واحدًا، والضرورة الفعلية التي تُوجب على أعظم عاقل اختيار الأفضل»[25]. هذا فضلًا عن أن (أهل السنة) تصوّر عام، وهذا التصور له مفهوم وماصدق. فالمفهوم – باعتباره مجموع الصفات المشتركة بين كائنات عديدة – من المفروض أنْ تكون هذه الخصائص واضحة ودقيقة، لأنّ عليها يتوقف صدق الحكم. أما الماصدق فهو مجموع الأفراد الذين يؤلفون الفِرقة، والذين يضمّهم حدُّ أهل السنة. ومن الواضح أنّه بقدر ما جاء المفهوم مُبهما، كان ماصدقه غير محدّد.

3. المآخذ الاستدلالية على فتوى ابن الصلاح في تحريم الفلسفة والمنطق

أما النموذج الثاني للخلل في بناء المفاهيم والمصطلحات، وما أنجرَّ عنهما من مآخذ استدلالية فيتمظهر في فتوى ابن الصلاح، والتي مضمونها تحريم الاشتغال بالفلسفة والمنطق على شكل قياس، يمكن صياغته كما يلي: الفلسفة شر. المنطق مدخل إلى الفلسفة. المدخل إلى الشر شر[26]. وفي الظاهر هو قياس من الشكل الأول يتألف من مقدمة كبرى، تتكوَّن هي بدورها مِن موضوع (الفلسفة) ومحمول (شر)، ومقدمة صغرى تتضمّن الحد الأصغر (المنطق)، والأوسط (مدخل إلى الفلسفة) ونتيجة. أمّا مِن حيث المضمون – وباعتبار القياس يتألّف مِن حدود مركبة – فإنّ عدم الوقوف جيدًا عند معانيها يُفرِز انزلاقات مفاهيمية تُلقي بظلالها على الهيكل المنطقي «إنّ مستمع الحد يسمع الحد الذي هو مركّب من ألفاظ كلٌّ منها لفظ دالٌّ على معنى. فإن لم يكن عارفًا قبْلَ ذلك بمفردات تلك الألفاظ ودلالتها على معانيها المفردة، لم يمكنه فهمُ الكلام. والعلم بأنّ اللفظ دالٌّ على المعنى أو موضوع له مسبوق بتصوّر المعنى، فمَنْ لم يتصوّر مسمّى الخبز، والماء، والسماء، والأرض، والأب والأم، لم يعرف دلالة اللفظ عليه. وإذا كان متصورًا لمسمى اللفظ ومعناه»[27].

إنّ قيمة القياس ومصداقيته لا يُنظَر إليها مِن خلال النتيجة التي يؤول إليها، بل مِن حيث المقدمات التي ينطلق منها، ما مدى يقينية مفاهيمها؟ هل هي مجرّد مسلَّمات عند واضع القياس، وهل أنّها تكتسي طابع الشهرة لا أكثر؟ هل هي مخيَّلة ومموّهة؟. ففي شأن تركيبة محتوى القياس، يقول ابن تيمية (أحد نقّاد المنطق) «والقياس إن كانت مادته «يقينية» فهو «البرهاني» خاصة، وإن كانت «مُسلّمة» فهو «الجدلي»، وإنْ كانت «مشهورة» فهو «الخطابي»، وإنْ كانت «مخيَّلة» فهو «الشِّعري»، وإنْ كانت «مموّهة» فهو «السفسطائي». ولهذا قد يتداخل البرهاني، والخطابي، والجدلي، وبعض الناس يجعل الخطابيَّ هو «الظني»؛ وبعضهم يجعله «الإقناعي». ولهم اصطلاحات أُخَر»[28].

وقد يجد الباحث نفسه أمام موضوع واسع، مُشتّت، غامض وغير مُحدّد، تتعذّر دراسته بطريقة علمية. من ذلك مثلا مفاهيم الذكاء والاستعداد، والروح المعنوية، ولكي تُحدَّد هذه المفاهيم بطريقة علمية، لا بد من إعادة بنائها، بابتكار طريقة لتصنيف الأفكار الثانوية التي تدخل تحتها وتدريجها، بحيث تصبح قابلة للمقارنة فيما بينها، وقابلة للقياس إنْ أمكن. فمِنَ الضروري التركيز على الفروق الجوهرية التي يجب تبنيها، ويتم ذلك بتوضيح الأبعاد المستترة خلف التنوع الذي يُدخله الاستعمال اللغوي*، وبهذه الطريقة يمكننا أنْ نجعل الأبحاث القريبة مِن بعضها أبحاثًا قابلة للمقارنة، وأنْ نُقلِّل مِن دور الفروق بين المصطلحات.

25- G.W. Leibniz, *Essais de théodicée sur la bonté de dieu-la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Léon Brunschvicg (trans. & chrono.), (Paris : Flammarion, 1969), p. 367.

26- ابن الصلاح، **فتاوى ومسائل في التفسير والحديث والأصول والفقه**، المجلد الاول، تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي (بيروت: دار المعرفة، 1986)، ص 209-210.

27- ابن تيمية، **الرد على المنطقيين** (بيروت: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، 2005)، ص 51-52.

28- المرجع نفسه، ص 47.

* تختلف دراسة مفهوم ما من حيث أبعاده، عن دراسة الفروق في الدلالة الموجودة بينه وبين غيره من المفاهيم. فإذا كانت الدراسة الثانية ذات صبغة لفظية، فإنّ الدراسة الأولى تحاول أن تُحدِّد للموضوع معالم مُعيّنة، أو عناصر كمِّية يتكوّن منها المفهوم. ويصبح الاختلاف بين المفاهيم عندئذ تابعًا للاختلاف الذي يحدث في تركيب العناصر أو الأبعاد. وهناك اختلاف آخر بين الدراستين؛ فالدراسة الثانية ذات صبغة نقلية تعتمد على الاستعمالات اللغوية السابقة، في حين أنّ الدراسة الأولى وضعية اتفاقية، تدخل ضمن وضع المصطلحات في علم من العلوم.

بالعودة إلى قياس ابن الصلاح، ينبغي التمعّن جيدًا في المفاهيم والمصطلحات التي استند إليها، ولا بدّ من تحديدها مُنفردة ومُجتمعة: لقد استهلّ ابن رشد كتاب «فصل المقال» بالحديث عن الهدف منه وهو الحكم الشرعي للاشتغال بالفلسفة وعلوم المنطق: مباح بالشرع؟ أم محظور؟ أم مأمور به إمّا على جهة النّدب وإمّا على جهة الوجوب؟ فاستنتج بأنّ «فعل الفلسفة ليس شيئًا أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة كونها مصنوعات، فإنّ الموجودات إنّما تدلُّ على الصانع بمعرفة صنعتها، وأنّه كلّما كانت المعرفة بصنعتها أتمّ، كانت المعرفة بالصانع أتم»[29]. فالفلسفة عمومًا هي عملية تأمُّل فكري وبحث منهجي مُنَظَّم في طبيعة الموجودات، وهو التعريف المتداول في العصور القريبة من ابن الصلاح. فهل هذا المفهوم للفلسفة يتضمّن الشر؟

إنّ مصطلح (شر) يُقصَد به في الدين وفي الأخلاقيات الجوانب السلبية في تفكير بني البشر وسلوكهم، ويختلف تعريفه من ثقافة لأخرى. وباعتباره صفة أخلاقية يُشار به إلى كُلّ ما كان موضوعًا للاستهجان أو الذم، فترفضه الإرادة الحرة وتحاول التخلص منه. وتمّ تقسيمه إلى ثلاث: الأول طبيعي كالمرض والألم، والثاني أخلاقي كالكذب، والثالث ميتافيزيقي وهو نُقْصُ كل شيء عن كماله. لكن إذا كان الاستهجان هو ما يُضفي على الفعل صفة الشر. فهل كل ما يذمّه البشر هو شرٌّ مَحض وجب التخلص منه؟ وما هو المقياس الذي ينبغي توفّره في الشخص – دون غيره – حتى يكون مؤهَّلًا للاستئثار بالفتاوى، ومن ثمّ إضفاء صفة الشر على الأفعال؟ أما مصطلح (الفلسفة شر) فهو حكم تمّ فيه إسناد حد لآخر. إلا أنَّ للغة مراتب يقتضي مراعاتها أثناء استعمالنا لها؛ فمِنْ غير المقبول حَمْل صفات للموضوع ليست من رُتبه. وهو ما لم يتم احترامه من قِبَل واضع الاستدلال، فالموضوع من رُتْبَة فكرية يتعلق بالمجال الميتافيزيقي، بينما المحمول هو قيمة أخلاقية. فالمقدمة الكبرى فاسدة منطقيًا. إنّ الاقناع نوعان: عقلي منطقي – وهو ما تفاداه ابن الصلاح – وآخر سيكولوجي يُراعي الجانب البراغماتي (ميول، عواطف، مشاعر الجمهور).

لقد استَعمَل حُجَّةً ظاهرها عقلي يسعى لإظهار الحقيقة. وباطنها براغماتي يهدف إلى دغدغة العواطف لكسب مشاعر الجمهور، بالاعتماد على الخطابة والتهريج، لأنَّ وصْفها بالشر يكون له وَقْع شديد في نفوس أصحاب العقيدة. لقد استبدل عبارتين متساويتين في المعنى، قام على إثرها بتعويض الفلسفة بمدخل إلى الفلسفة. وهي مُغالطة* لها جانب أخلاقي وآخر منطقي، فبدلًا من البرهنة على (أن الفلسفة شر) يتّضح بأن ابن الصلاح سَلَّمَ بصدق ما هو مطلوب منه البرهنة عليه في المقدمة، وهو ما يُعرف بأغلوطة المصادرة على المطلوب. وتَنْبَني هذه المغالطة على إظهار النتيجة تَتَبدّى كأنّها مؤسَّسة على حُجّة، ولكنّها في حقيقة الأمر هي تكرار لنفسها بعبارات مختلفة من حيث اللفظ، ومتطابقة من حيث المعنى والدلالة.

أما المقدمة الصغرى (المنطق مدخل إلى الفلسفة)، فتحتاج المصطلحات الواردة فيها إلى إعادة الضبط من خلال تفكيكها؛ فالمنطق هو «أداة صناعية لِحُسْن توجيه عقلنا عند معرفة الأشياء، سواء تعلّق الأمر بتعليمه لأنفسنا أو بتعليمه للآخرين. وتقوم هذه الأداة الصناعية في النظر والتأمّل الذي مارسه الإنسان، حين جرَّد العمليات الأربع الأساسية للفكر وهي التصور والحكم والاستدلال والترتيب»[30].

29- ابن رشد، مرجع مذكور، ص 22.

* استدلال فاسد أو محاجة تبدو ظاهريًا سليمة ولكنها ليست كذلك في حقيقتها، والفرق بين المغالطة والخطأ في عملية الاستدلال، هو أنّ المغالطة مبنية على القصد إلى جعل الغير يقتنع بما هو غير صحيح، بينما في الحالة الثانية فلا وجود لأي قصد، وتشيع المغالطات في كل المجالات التي تتضارب فيها المصالح المادية والمعنوية. وعلى الرغم من صورها المتعدِّدة يمكن حصر عللها في نقطتين: أولًا فساد المقدِّمات التي يُبنى عليها الاستدلال المغالطي، إما من ناحية كذبها أو من ناحية الغموض في التركيب اللغوي أو الالتباس في المعنى والدلالة، أو الاعتماد على ما هو مُضمَر. وثانيًا غياب العلاقة الضرورية بين المقدمات والنتيجة. انظر: أحمد موساوي، مرجع مذكور، ص 278.

30- أنطوان أرنولد وبيار نيكول، **المنطق أو فن توجيه الفكر**، ترجمة عبد القادر قنيني (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2007)، ص 31.

أمّا أكبر خلل فيتمظهر في الحد الأوسط، إذْ ينبغي استخدامه بنفس المعنى في كلا المقدمتين، تَجَنُّبا للوقوع في أغلوطة الحد الرابع. فمِن غير الممكن الوصول إلى نتيجة صحيحة انطلاقًا مِن مقدمتين تتضمّن إحداهما (صحيح البخاري)، والثانية (المحرّك البخاري)، وهو ما يُلاحَظ أيضا في الحد الأوسط لقياس ابن الصلاح، إذ لم يُستَعمَل بنفس المعنى في المقدمتين، فشتان بين الفلسفة والمدخل إليها. لقد اعترف المنطقي ابن سينا بالصعوبة التي كان يجدها في العثور على الحد الأوسط، لكونه نقطة تقاطع المقدمتين، وهو التقاطع الذي يتوسّط للمنطقي ويسمح له بالوصول إلى النتيجة. أما ابن الصلاح فلم يُكلّف نفسه مشقّة البحث عنه، وَوَضَعه بطريقة تعسُّفية اعتباطية. فإذا كان المدخل إلى الموضوع هو نفسه الموضوع، فلماذا نتحدث عن الاثنين؟

خاتمة

من خلال ما سبق نصل إلى جملة نتائج يمكن رصدها في النقاط الآتية:

- إنّ الاهتمام بتحديد المفاهيم والمصطلحات، أصبح حتميةً فرضتها الاختلافات المذهبية في العلوم الاجتماعية وكذا في العلوم الشرعية، والتي منبعها الخَلط في استعمال الحدود، وغموض الألفاظ والمصطلحات مما أدى إلى سوء تفاهم بين الباحثين.

- بقدر ما يأخذ أي علم بقوانين المنطق مع الالتزام بها ميدانيًا، بقدر ما يقترب من الدقة. على الخصوص في العلوم الشرعية، التي تتطلب التماسك المنطقي بين المقدمات المتمثّلة في الأصول الفقهية، والنتائج المترتبة عنها بالضرورة. فإذا كانت الجمل والألفاظ تُعبِّر عن الصدق وكيفية نقله إلى الآخر أكثر مما تنقل له الكذب، فإن الأطر المنطقية هي المنهج المناسب لذلك.
- ولعلَّ حسن تصوّر المفهوم هو أكثر السبل استقامة في النهوض بالعلوم الاجتماعية والشرعية. إلا أنّ الاقتصار على تحديد المفاهيم لوحده غير كاف، فمن الضروري إيجاد الأُطر الفكرية الملائمة لاستقبال هذه المفاهيم في شكل مصطلحات على مقاس تلك المفاهيم. فرغم كون العلامة اللغوية اصطلاحية تواضعية. إلا أنّ هذه الاعتباطية لا تعني أنّ الفرد له الحرية في وضع العلامات حسب هواه، بل يتقيد في ذلك بالاستعمال الاجتماعي.
- وإذا كان المصطلح في إحدى أهمّ سِماته يُعبِّر عن القطيعة مع كل ما هو مبهم، وجب تَحَرّي الدقة في وضع المصطلح، وبتعبير لودفيج فيتجنشتاين: إنّ ما يمكن قوله على الإطلاق، يمكن قوله بوضوح، وأما ما لا نستطيع قوله، فلا بد أن نصمت عنه.
- وعندما نقول المفهوم والمصطلح فمن الواجب استحداث قواميس تساير المفاهيم الجديدة في العلوم الاجتماعية، بإعادة تعريف مصطلحاتها وفق شروط منطقية، لنتمكّن من شرعنة الواقع وإخضاعه للعلم وليس العكس؛ إنّ مصطلح الإرهاب والربيع العربي ومسايرة العصر، هي مصطلحات تتعدّد القراءات في تفسيرها، كل ذلك من شأنه أن يرُبِك العقل، ويترك خطابه فريسةً للسفسطة والسذاجة.

المراجع

ابن الصلاح. **فتاوى ومسائل في التفسير والحديث والأصول والفقه.** المجلد الأول. تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي. بيروت: دار المعرفة، 1986.

ابن تيمية. **الرد على المنطقيين.** بيروت: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، 2005.

ابن رشد. **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال.** تحقيق محمد عمارة. القاهرة: دار المعارف، 1969.

ابن سهلان. **البصائر النصيرية.** القاهرة: بولاق، 1316هـ.

أرنولد، أنطوان ونيكول، بيار. **المنطق أو فن توجيه الفكر.** ترجمة عبد القادر قنيني. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2007.

بدوي، عبد الرحمان. **المنطق الصوري والرياضي.** القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1962.

بل، ألفرد. **الفرق الاسلامية في الشمال الافريقي.** ترجمة عبد الرحمان بدوي. لبنان: دار الغرب الاسلامي، 1981.

البيهقي، أحمد. **مناقب الشافعي.** الجزء الأول. تحقيق السيد أحمد صقر. القاهرة: مكتبة دار التراث، 1970.

ثاولس، روبيرت. **التّفكير المستقيم والتّفكير الأعوج.** ترجمة حسن سعيد الكرمي. الكويت: المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، 1979.

الجرجاني، عبد القاهر. **أسرار البلاغة.** إسطنبول: مطبعة وزارة المعارف، 1954.

الحفني، عبد المنعم. **موسوعة الفِرق والجماعات والمذاهب الإسلامية.** القاهرة: دار الرشاد، 1993.

طباطبائي، مصطفى. **المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني.** ترجمة عبد الرحيم ملازئي البلوشي. بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، 1990.

م. روزنتال. ب. يودين. **الموسوعة الفلسفيّة.** ترجمة سمير كرم. بيروت: دار الطليعة، د.ت.

المديوني، ابن مريم. **البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان.** تحقيق محمد بن أبي شنب. الجزائر: المطبعة الثعالبية، 1908.

موساوي، أحمد. **مدخل جديد إلى المنطق المعاصر.** الجزء 2. الجزائر: معهد المناهج، 2007.

اليعقوبي، محمود. **أصول الخطاب الفلسفي.** الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2009.

Lalande, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: PUF, 2010.

Leibniz, G.W. *Essais de théodicée sur la bonté de dieu-la liberté de l'homme et l'origine du mal*. Léon Brunschvicg (trans. & chrono.). Paris: Flammarion, 1969.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-philosophicus. Gilles Gaston Granger (trans.)*. Paris: Editions Gallimard, 1992.

OPEN ACCESS
Submitted: 10 March 2019
Accepted: 3 April 2019

أبحاث ودراسات

التحديث السياسي وسؤال المرجعية: مدخل قيمي

محمد أمزيان
أستاذ الفكر السياسي الإسلامي، جامعة قطر
mamezzian@qu.edu.qa

ملخص

يعتمد هذا البحث المدخل القيمي أساسًا لتقييم شرعية الدولة الحديثة وأدائها السياسي، ويفترض هذا المدخل أن يتوحد أفراد المجتمع السياسي حكامًا ومحكومين حول مجموعة من القيم المرجعية المشتركة، وبناء عليه، فإن السلطة الحاكمة لا تكتسب شرعيتها إلا بقدر ما تعبر عن هوية المجتمع الذي تحكمه. ومن هذا المنظور، يقدم هذا البحث إسهامًا في فهم حالة الصدام القائمة بين الدولة والمجتمع في عالمنا العربي نتيجة التناقض القائم بين المرجعية الحداثية التي تتبناها الدولة رسميا، وبين المرجعية الدينية والأخلاقية لشعوبها التي باتت تحتل مواقع هامشية خارج دوائر القرار ومراكز التأثير. كما يحاول البحث رصد بعض المظاهر السلبية الناتجة عن هذا التناقض من قبيل ازدواجية القيم، وانقسام الوعي الجمعي، وإجهاض الرأسمال الرمزي للمجتمع، وتفكك وحدة الدولة والمجتمع، والاختلالات الأمنية ومخاطر الانزلاق نحو الحرب الأهلية.

وفي هذا السياق الصدامي، يرصد البحث العلاقة التبادلية بين التحديث بمستوييه السياسي والثقافي، ودور النخب الحداثية في توفير الغطاء الأيديولوجي المطلوب لشرعنة تعسف الدولة ضد مواطنيها، ودور بعض المراكز والمنظمات الدولية في تحويل النخب الحداثية إلى جماعات ضغط مؤثرة في صنع القرار السياسي، وارتهانها للقوى الأجنبية التي باتت تتحكم في رسم مستقبل المشهد الثقافي والسياسي للمنطقة.

وفيما يتعلق بآليات الاشتغال، اجتهد البحث في رصد مظاهر التجديف (Blasphemy) التي امتهنتها النخب الحداثية لإضعاف مقدسات المجتمع وتخريب قيمه الأخلاقية، وهو ما يشكل انتهاكًا خطيرًا للإجماع الوطني، وتهديدًا للتعايش السلمي بين أفراد المجتمع. وهذا النزيف الأخلاقي الذي حظي بدعم رسمي من الدولة الحديثة، والذي بات يعرض حياة المجتمعات العربية لخطر الانهيار والإفلاس الشامل، يستدعي مساءلة الأنظمة السياسية التي تحكم هذه المجتمعات في ضوء ميثاق الشرف الذي يجب أن يحكم علاقة الدولة بمواطنيها، وهو ما يجعل شرعيتها موضع مساءلة.

الكلمات المفتاحية: الدولة الوطنية، التحديث، التجديف، الشرعية، التجديد الإسلامي، الخطاب الديني، القيم المرجعية

للاقتباس: أمزيان م.، «التحديث السياسي وسؤال المرجعية: مدخل قيمي»، مجلة تجسير، المجلد الأوّل، العدد الأوّل، 2019

https://doi.org/10.29117/tis.2019.0013

© 2019، أمزيان، الجهة المرخص لها: دار نشر جامعة قطر. تم نشر هذه المقالة البحثية بواسطة الوصول الحر ووفقًا لشروط Creative Commons Attribution license CC BY 4.0. هذه الرخصة تتيح حرية إعادة التوزيع، التعديل، التغيير، والاشتقاق من العمل، سواء أكان ذلك لأغراض تجارية أو غير تجارية، طالما ينسب العمل الأصلي للمؤلفين.

OPEN ACCESS
Submitted: 10 March 2019
Accepted: 3 April 2019

Political Modernization and the Question of References: A Values Input

Mohammed Amzziane
Professor of Islamic political thought, Qatar University
mamezzian@qu.edu.qa

Abstract

This study is based on the values approach to assess the legitimacy and political performance of the modern state. This approach assumes that members of the political community, governors and governed individuals, are united by a set of common reference values. Accordingly, the ruling power acquires its legitimacy only to the extent that it expresses the identity of the society governed by it. From this perspective, this study contributes to understanding the state of conflict existing between the state and society in the Arab world because of the contradictions between the modernist reference officially adopted by the state and the religious and moral authority of its people, which occupies marginal positions outside decision-making circles and centers of influence. This study also attempts to monitor some of the negative phenomena resulting from this contradiction, such as the double values, the division of collective consciousness, the miscarriage of symbolic capital of society, the disintegration of the state and society, security imbalances, and the risks of sliding into civil war.

In this context, the study examines the reciprocal relationship between modernization in its political and cultural levels and the role of modernist elites in providing the ideological cover required to legitimize the state's abuse of its citizens. It also examines the role of some international centers and organizations in transforming modernist elites into influential lobbying groups in political decision-making and which are now in control of shaping the future of the cultural and political landscape of the region. With regard to the mechanisms of employment, the study endeavors to monitor the blasphemy of modernist elites in weakening the sanctities of society and destroying its moral values, which constitutes a serious violation of national consensus and a threat to peaceful coexistence among the members of society. This moral bleakness, which has received the official support of the modern state and which is putting the lives of Arab societies at the risk of collapse and total bankruptcy, calls for accountability of the political regimes that govern these societies in light of the code of honor that must govern the relationship between the state and its citizens.

Keywords: National state; Modernization; Blasphemy; Legitimacy; Islamic renewal; Religious discourse; Reference values

للاقتباس: أمزيان م.، «التحديث السياسي وسؤال المرجعية: مدخل قيمي»، مجلة تجسير، المجلد الأوّل، العدد الأوّل، 2019

https://doi.org/10.29117/tis.2019.0013

© 2019، أمزيان، الجهة المرخص لها: دار نشر جامعة قطر. تم نشر هذه المقالة البحثية بواسطة الوصول الحر ووفقًا لشروط Creative Commons Attribution license CC BY 4.0. هذه الرخصة تتيح حرية إعادة التوزيع، التعديل، التغيير، والاشتقاق من العمل، سواء أكان ذلك لأغراض تجارية أو غير تجارية، طالما ينسب العمل الأصلي للمؤلفين.

مقدمة

يعتبر المدخل القيمي واحدًا من أهم المداخل المعتمدة سياسيًا في تقييم شرعية الدولة وأدائها السياسي. مبدئيًا، يفترض هذا المدخل أن يتوحد أفراد المجتمع السياسي حكامًا ومحكومين حول مجموعة من القيم المرجعية المشتركة التي تمثل خياراتهم الكبرى، والتي ترقى إلى مستوى الثوابت التي تستقي منها الدولة نظمها القانونية والاقتصادية، وتؤسس عليها منظومتها التعليمية والثقافية، وتستلهم منها مُثُلها. ووفقًا لهذا المعيار، فإن الدولة – كما تقرر بعض الدراسات السياسية المعاصرة – لا تكتسب شرعيتها إلا بقدر ما تعبر عن هوية المجتمع، والقيم المشتركة التي تحكمه، والتي يتوافق عليها الأفراد، وما ينتج عن هذا التوافق من توحد حول مجموعة من الرؤى والأهداف، وهو ما يعطي معنى لوجودهم، وإحساسهم بهويتهم المشتركة. وبهذا الاعتبار، فإن كل عضو في الجماعة – وبشكل فردي – سوف يشعر بأن أي تدمير أو انتهاك موجه إلى هذه القيم، إنما هو تهديد لهويته الخاصة»[1]. وتأسيسًا على هذا المبدأ، فإن «الوظيفة السياسية المتعلقة بتنظيم المجتمع وإدارته تكون شرعية فقط، عندما تعبّر عن هويته»[2]، كما أن الحكم لا يعتبر قانونيًا فعلًا «إلا عندما يتفق أولئك الذين يحكمون والذين يطيعون على تلك القيم السياسة التي يعتبرونها موضوعا للارتقاء[3]. إن هذا المدخل القيمي للشرعية يفرض مساءلة الدولة الوطنية الحديثة التي تصدرت قيادة المجتمعات العربية في مرحلة الاستقلال عن طبيعة أدائها الأخلاقي، ومدى احترامها لهوية شعوبها وثوابتها القيمية، وطبيعة الخلفيات المرجعية التي حكمت مؤسساتها المسؤولة عن التثقيف العام، الدينية والتعليمية والثقافية والإعلامية والفنية، وكل القنوات الرسمية الموجهة للتأطير المجتمعي العام.

ثمة دراسات مهمة أنجزت في هذا الجانب، تشير إلى وجود مخاوف جدية من انحدار المجتمعات العربية إلى حالة من الإفلاس القيمي، وتحمّل الدولة الوطنية مسؤولية هذا الإفلاس بسبب سياساتها الخاطئة التي نهجتها منذ استقلالها تجاه ثقافة شعوبها ومساسها بالثوابت التي تحكم هويتهم، وتحدد نمط حياتهم. بل ويذهب البعض إلى أبعد من هذا، حيث تُتَّهم الدولة بالإخلال بأدائها الوظيفي، وتصرفها بعكس ما كانت تتوقعه شعوبها، حيث ضحت النخب الحاكمة بالقيم المرجعية لشعوبها قربانا للمغريات الخارجية، وثمنا لبقائها واستمراريتها في السلطة. أما المؤشرات والدلائل التي يقدمها هؤلاء برهانًا على هذه المقايضة، فتبدو صادمة، وهي لا تستند فقط إلى استقراء مظاهر الإفلاس المجتمعي، بل تتجاوز ذلك إلى التناقض القائم بين المرجعية القيمية التي تدين بها الشعوب العربية الإسلامية وبين المرجعية الحداثية النقيضة التي كانت ولا تزال تحكم نهج دولة ما بعد الاستعمار. إن حالة التناقض هذه، باتت تشكك في حقيقة الوشائج التي تربط هذه الدولة بشعوبها، والتي أصبحت اليوم تنظر إليها كمولود غير شرعي، لا يمت بصلة إلى تقاليدها الدينية والأخلاقية والثقافية التي ورثتها عن خبرتها التاريخية الممتدة، قبل أن تتحطم بفعل الصدمة الحضارية تحت وقع الحداثة الوافدة.

المبحث الأول: دولة الحداثة[4]: المفهوم والتداعيات

ليس من قبيل الصدفة أن تتصاعد أصوات ناقدة مرموقة في عالم الفكر وهي تجهر باعتراضها على الوصاية غير الشرعية التي باتت تفرضها الدولة الحديثة على القيم المرجعية لشعوبها، وما يصاحبها من إجراءات قسرية صادمة لثوابتها الدينية والأخلاقية. والجديد في الموضوع، أن هذه الأصوات باتت عصية على المقولات الحداثية المكرورة التي اعتادت رمي مخالفيها بتهمة الرجعية والتخلف والانغلاق والرفض وغيرها من العبارات القدحية التي جعلت منها «علامة» مميزة لبقايا

1- Jean-Marc Coicaud, *Legitimacy and politics: A contribution on the Study of Political Right and Political Responsibility*, David Ames Curtis (ed. & trans.), (Cambridge: the Press Syndicate of the University of Cambridge, 2002), p.16.

2- Ibid., p.17.

3- Ibid., p.14.

4- أستخدم «الحداثة» هنا بالمعنى اللاديني الذي يصادر حق المجتمع في استلهام مرجعيته الدينية، وفقًا لتحديد المفكر الفرنسي ألان تورين، والذي يرى بأنه «من غير الممكن أن نطلق صفة الحداثة على مجتمع يسعى لتنظيم نفسه وفق وحي إلهي. إن فكرة الحداثة تعوض «الإله» بالعلم في المجتمع، تاركة في أحسن الظروف الاعتقادات الدينية داخل الحياة الخاصة لكل فرد. لا يكفي أن تكون التطبيقات التقنية للعلم حاضرة لنتحدث عن مجتمع حديث». انظر: Alain Touraine, *Critique de la Modernité* (Paris: Fayard, 1992), pp. 23-24.

الموروث الديني. لقد دخل على الخط دراسات «غير تقليدية» لتصارح رموز الحداثة بأن الحصاد المر لسياساتها الهجينة، أكبر من أن يتحمل وزره عقيدة دينية بقيت مغلولة تحت أصفاد الحداثة التي قذفت بها خارج أطر الدولة ومؤسساتها وبرامجها. وبحسبان الطرح المعرفي والحيادي الذي يحكم كثيرًا من الدراسات النقدية الأكاديمية المعاصرة التي ظهرت في هذا الاتجاه، نعتقد أن ما قدمته من رؤى مغايرة للدعاوى الفارغة التي شغلت الخطابات المؤدلجة على مدى العقود الماضية، باتت تدق في جسدها المشروخ إسفينًا يفض عذرية طروحاتها التقليدية الزائفة. لقد تحصنت الدعاوى الحداثية بترسانة من المفاهيم التي جرى تهريبها عنوة من تاريخ عصر الأنوار الغربي التي لم يتجاوز رصيدها الحقيقي بلاغتها الجوفاء، حيث بقيت شعارات العقلانية والتحديث والعصرنة والتنمية مجرد أيقونات زائفة لا يقابلها على أرض الواقع غير الإفلاس بكل ما تعنيه الكلمة من دلالة.

أولًا: دولة الحداثة وصراع المرجعيات

إن الفجوة القائمة بين أداء الدولة وبين توقعات مواطنيها يستدعي توضيح المفاهيم الحاكمة لبنيتها العميقة، باعتبارها المسؤول الأول عن الشروخ الحاصلة التي باتت تفصل اليوم بين الدولة والمجتمع، وتفرض على أرض الواقع نوعًا من العلاقة الصدامية بين الطرفين. وتذهب بعض الدراسات المعاصرة في تفسير هذه الفجوة وما نتج عنها من اغتراب الدولة عن حاضنتها الشعبية بالانقلاب الجذري الذي تعرض له مفهوم الدولة ذاته في ظل هيمنة النموذج الحداثي للدولة. وبحسب الكاتب الإنجليزي تيموثي ميتشيل (Timothy Mitchel)، كانت النخبة السياسية الإسلامية إلى غاية القرن التاسع عشر تنظر إلى مؤسسة الحكم باعتبارها جزءًا من النسيج الإسلامي العام، ومجرد عضو من أعضاء الأمة الإسلامية الواسعة. وعلى هذا الأساس، كان النموذج التفسيري الذي تستند إليه في معرض تحديدها لنمط العلاقة المطلوبة بين الحاكم والمحكوم، هو نموذج الجسم الحي الذي تتعدد وظائفه، وربما تتفاضل فيما بينها، ولكنها في كل الأحوال تترابط وتتكامل مع بعضها البعض[5] ووفقا لهذا التشخيص، فإن أهم متغير حدث في العلاقة التي باتت تحكم الدولة بالمجتمع في واقعنا الراهن، يتعلق بانسلاخ الدولة من نسيجها الاجتماعي ومن ثم فقدانها اندماجها العضوي بقاعدتها الشعبية.

لقد وُلدت دولة ما بعد الاستعمار وهي حبلى بمشروع سياسي انفصالي، ليس بمعناه الجغرافي فحسب، بل – وهو الأهم – بمعناه القيمي، حيث أصبحت مفصولة عن بيئتها المجتمعية، ونابذة لقيم الجماعة التي أضحت وصية عليها بقوة الإكراه. ولتوضيح بعض جوانب هذا الانقلاب التاريخي في علاقة الدولة بالجماعة، نستحضر هنا الدلالة الرمزية لبعض المفاهيم الموحية بقوة على هذه القطيعة مع الكاتب الفرنسي المبرز، أستاذ العلوم السياسية والعلاقات الدولية برتران بادي (Bertrand Badie)، خاصة في كتابه «الدولة المستوردة». وأهمية أطروحة بادي لا تكمن في محاكاة الدولة الوطنية للدولة الغربية في أجهزتها ومؤسساتها ونظمها الدستورية والتشريعية والإدارية والسياسية فحسب، ولكن أيضا في تبنيها للقيم الحداثية التي حكمت نموذج الدولة الغربية، واستيراد عوالمها الرمزية. وهنا يؤكد الكاتب أن الامتيازات التي تقتطعها الدول السيدة (الدولة المهيمنة) على حساب ما يسميه بـ «الدولة الزبونة» (دولة التبعية) تتعدى إلى الهيمنة على المجال الرمزي، حيث يبقى من اختصاص الدولة السيدة تحديد الرموز والشعارات التي يجب على الدولة الزبونة أن تتزيى بها كشرط لكسب ولائها[6]. أما عن المنطلقات التي تبرر بها الدولة الزبونة تبنيها للخيار الحداثي، فينبغي أن تُفهم – كما يقول الكاتب – في سياق الحفاظ على السلطة. فلكي يحافظ الحاكم على سلطته، يجب أن يُكيِّفها مع قيم الحداثة التي يأمل أن تجلب له مزيدًا من الموارد المالية ومزيدا من الشرعية في نفس الوقت، ومن ثم يسعى إلى تقديم الحداثة كخيار محايد وعالمي قابل للتكييف مع أية ثقافة[7].

5- ينظر: رفيق عبد السلام بوشلاكة، «الجذور الحداثية للاستبداد، الاستبداد الحداثي العربي: التجربة التونسية نموذجًا» في علي خليفة الكواري وآخرون، **الاستبداد في نظم الحكم العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، ص 93.

6- Bertrand Badie, *L'Etat importé : Essai sur l'occidentalisation de l'ordre politique* (Paris: Fayard, 1992), p. 39

7- Ibid., p.128.

إن أطروحة «الدولة المستوردة» تسعفنا بلا شك في فهم السياق التاريخي الذي تناسلت فيه الدولة الوطنية، وكشف المنظومة الثقافية التي ينتهي إليها نسبها «اللعين» على حد وصف المفكر الجزائري أحمد بنبلا[8]. ومع أهمية هذه المقاربة التاريخية، ثمة حاجة إلى مقاربة تحليلية تسعفنا في فهم بعض أوجه الاختلافات الجوهرية القائمة بين الدولة في نموذجها الغربي ذات المرجعية الحداثية، والدولة في نموذجها الإسلامي المحكومة بمرجعية الشريعة. في هذا السياق نستدعي الأطروحة الشهيرة لوائل حلاق عن «الدولة المستحيلة»، وهي تتمحور حول استحالة التوافق بين ماهية كل من الدولتين بحكم الاختلاف الجوهري القائم بينهما. ووفقا لما قام به حلاق من مراجعات تحليلية ونقدية للعديد من الأدبيات السياسية الغربية، تتأسس الدولة في مفهومها الغربي على مبدأ السيادة، وهو من المفاهيم اللاهوتية المعلمنة حيث جرى إحلال واستبدال للتصور المسيحي للإرادة الإلهية، وإسقاطه على إرادة الدولة. وفي هذا التصور الديني المعلمن، تصبح الدولة هدفًا في حد ذاتها وليست وسيلة لأي هدف أسمى منها[9]. وبناء على هذا التصور المتعالي، فإن الدولة ككيان متمركز حول الإنسان تمتلك ميتافيزيقا خاصة، وهذا يعني أن الدولة هي التي تصنع نظرتها إلى العالم وفقًا لمعاييرها الخاصة[10]. وبموجب سيادتها المطلقة، تتدخل الدولة الحديثة في تحديد المعايير الناظمة للجماعة التي تحكمها، وتهيمن على ثقافة المجتمع، كما تعمل على تدمير الوحدات الاجتماعية الثقافية التقليدية السابقة عليها. هكذا تبدو الدولة الحديثة محملة بترسانة من الميتافيزيقا لما ينتج عنها من آثار سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية ومعرفية ونفسية، كما تعمل على تشكل الذاتية الفردية والجماعية للجماعة التي تحكمها[11].

إن هذا التصور الميتافزيقي – كما شرحه حلاق في أكثر من موضع– يتناقض مع نظام الحكم الإسلامي الذي لا يمكن أن يسمح بأية سيادة أو إرادة غير سيادة الله، وهو ما ينعكس على مفهوم الدولة في سياقها الإسلامي من حيث هي أداة تتوسل بها الجماعة إلى تنفيذ الشريعة التي تعتبر المرجعية القيمية الحاكمة لكل من الدولة والجماعة، وليست غاية في حد ذاتها. وبناء عليه، لا يحق للدولة في المجتمع الإسلامي أن تفرض عليه قيمًا غير القيم المتعارف عليها شرعًا، والتي تحظى بالإجماع. إن تلبس الدولة الوطنية بميتافيزيقا الدولة الحداثية جعل منها كائنًا متساميًا ومتجاوزًا ليس فقط لحدود الجماعة التي تحكمها، بل للشريعة الحاكمة والناظمة لنظامها القيمي وكل ما يرتبط به من أخلاقيات الحياة الفردية والجماعية. والمفارقة هنا – كما يقول عبد الوهاب أفندي– أن هذا النموذج الغربي للدولة الذي أدار ظهره لله، أغرى المسلمين باستلهامه بالرغم من ملامحه اللادينية الرافضة للقيم، وهو ما أوقع المسلمين في معضلة حقيقية[12]. ونتيجة لهذه القطيعة، أصبحت الدولة الحديثة – كما يقول برهان غليون– مقطوعة عن الخبرة التاريخية التي أنشأتها، وفاقدة لنظام القيم الفكرية والأخلاقية الذي يعطي للمجتمع القدرة على التعامل الصحيح معها، وهو ما جعل من الدولة آلة خطيرة تفضي إلى عكس ما هو منتظر منها. إن الدولة، يؤكد الكاتب، ليس لها فيما يتعلق بقيم المجتمع من سلطة أكثر من تنفيذ الاختيارات العامة المجمع عليها[13]. ولذلك، يسود الاعتقاد بأن الأيديولوجيا الحداثية التي تلبست بها الدولة الوطنية تشكل انتكاسة حضارية غير مسبوقة في التاريخ السياسي للمجتمعات العربية بما أحدثته من قطيعة شبه كاملة مع «المخيال الاجتماعي»[14] لشعوبها.

8- أحمد بنبلا، «النسب اللعين، نقد العقل الغربي»، مجلة **المنعطف المغربية**، العدد 23-24 (2004)، ص 19.

9- وائل حلاق، **الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي** (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)، ص 70-71.

10- المرجع نفسه، ص 278.

11- المرجع نفسه، ص 78-81 وص 275-276. وفي السياق ذاته من المفيد مراجعة ما كتبه المفكر الباكستاني كليم صديقي، حول واقع التناقض بين الدولة ووظيفتها في المفهوم الغربي ونظيره الإسلامي: «فعلى حين يؤسس الإسلام دولته كوسيلة لغرض مقدس، فإن الدولة القومية ولدت لعكس ذلك الهدف ونقيضه أصلًا: إزاحة الإله واستبداله بالمصلحة القومية كما يحددها العقل البشري». انظر: كليم صديقي، **ما بعد الدولة القومية «المسلمة»**، ترجمة وتقديم عبد الرحمن أبو ذكري (الإسكندرية: منشورات الإسكندرية، 2013)، ص 19.

12- عبد الوهاب أحمد الأفندي، **الإسلام والدولة الحديثة: نحو رؤية جديدة** (لندن: دار الحكمة، د. ت)، ص 36.

13- برهان غليون، **نقد السياسة: الدولة والدين** (بيروت/الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2013)، ص 560 وص 526-527.

14- ترجمة للمصطلح الفرنسي (L'imaginaire social) وهو يدل على عدد من الصور والرموز القائمة على الذاكرة التاريخية التي يتعرف من خلالها المجتمع على نفسه، ويحدد نواميسه وقيمه. انظر: Pierre Ansart. *Imaginaire Social*. Encyclopaedia Universalis النسخة الإلكترونية على الرابط: https://urlzs.com/jkBZV

ثانيًا: دولة الحداثة وتداعياتها المجتمعية

إن السياسات الخاطئة التي انتهجتها دولة الاستقلال بنهجها الحداثي كانت لها تداعيات وخيمة على واقع المجتمعات العربية ومستقبلها، وهي التي تبدو اليوم فاقدة لبوصلة الإبحار، خاصة في هذه المرحلة التاريخية الحرجة التي تواجه فيها تحديات إقليمية وعالمية غير مسبوقة في الاعتداء على سيادتها بل ومصادرة حقها في الحفاظ على هويتها التاريخية والثقافية. وعندما تتسلح الدولة بأيديولوجية معادية لعقيدة مجتمعاتها، تكون قد دخلت معها في حرب صامتة طويلة الأمد. والذي يراقب ما آلت إليه المجتمعات العربية الراهنة، وبعد أزيد من قرن من التفكيك الممنهج لنظامها القيمي، بدءًا من دخول الاستعمار وانتهاء بالدولة الوكيلة زمن الاستقلال، يدرك أن حجم الإفلاس الذي أصابها يقف دليلا على ضراوة تلك الحرب الصامتة التي نجحت في تدمير عوالمها الرمزية، وأفقدها وحدة هويتها، وزجت بها في حالة من التفكك وانقسام وعيها الجمعي، فضلا عن الشروخ الحادة التي باتت تحكم علاقة الدولة بالمجتمع. ولا شك أن الكشف عن مظاهر هذا الانقسام يتطلب دراسة سوسيولوجية متخصصة، وحسبنا أن نشير في هذا الحيز إلى بعض ملامحه العامة التي يعكسها الواقع المعيش.

ازدواجية القيم وتعدد الولاء بين الوطن والأمة

تناوبت على المواطن العربي أشكال من الشعور بالانفصام تبعًا للتناقضات السياسية والثقافية التي ظل يستقي منها مفاهيمه ويتغذى عليها وجدانه. سياسيًا، هو مواطن وحامل لجنسية تثبت له هوية هجينة لا تربطه لا بقوميته التي تمثل فيها العروبة جواره الطبيعي لغة ودمًا ولحمًا، ولا بالأمة التي ينتمي إليها بحكم العقيدة الجامعة. ولا شك أن هذا الوضع السياسي قد أوجد مواطنًا مشوهًا يعاني الانفصام بحكم ازدواجية الانتماء والولاء بين الوطن والأمة. لكن محنة المواطن العربي المسلم لا تقف عند تخوم المأزق السياسي، بل تتعداه إلى عالمه الرمزي الذي يؤطر وجدانه ويحفظ له توازنه النفسي الداخلي. هكذا يجد نفسه بين عالمين رمزيين متناقضين يغذيهما فضاءان منفصلان: ثقافة دينية تقليدية مقموعة داخل جدران المعابد، وتعليم «عصري مدني»، وثقافة متحررة منحلة تمزّق وجدانَه. إن هذه الازدواجية – كما يؤكد برهان غليون – تؤدي إلى حالة من الانفصام الاجتماعي والاستلاب الثقافي، وهو ما يقود حتمًا إلى تكوين شخصية عصابية مصدوعة من الداخل، وهي شخصية غير منتجة وغير مبدعة، تعيش رهينة تناقضاتها الداخلية وصراعاتها الذاتية، وهي أيضا غير قادرة على التواصل والتفاهم وبناء الأطر الجماعية المنظمة[15]. ومن المؤسف أن هذه الأزمة باتت تتعمق أكثر بفعل قوة المؤثرات الخارجية، خاصة مع تطور التكنولوجيا الذكية وما يرتبط بها من عوالم افتراضية باتت تقتلع الأجيال الجديدة من فضاءاتها التقليدية.

إجهاض الرأسمال الرمزي للمجتمع

إن العوالم الرمزية للشعوب هي التي تحفظ لها شخصيتها وتميز هويتها الحضارية، وتؤمّن لها قوة الدافعية، وتحدد لها غاياتها الكبرى التي تجعل منها عقيدة مقدسة في وجدان الأفراد والجماعات. ومن المؤسف أن أشكال الانفصام الوجداني والروحي والأخلاقي الذي تعرضت له الشعوب العربية مثَّلَ اغتصابًا لذاكرتها التاريخية التي كانت تتعرف من خلالها على ذاتها، وعالمها الرمزي، ونظامها القيمي، وحتى رؤيتها الكلية لوجودها المادي وغايتها من هذا الوجود، ووظيفتها كجماعة مؤتمنة على وظيفة البلاغ. لذلك، لم تعد تستشعر في قرارة نفسها تلك الخيرية الموعودة بموجب التوجيه القرآني «كنتم خير أمة أخرجت للناس»، كما لم تعد تتطلع إلى وظيفتها الأخلاقية التي اؤتمنت عليها في الشهادة على الناس بحكم التكليف الإلهي الذي أخلفت وعده. وعندما يستبد هذا التيه الأخلاقي ويهيمن على الذاكرة الجماعية للأمة، تفقد بوصلتها التي كان يمكن أن تهتدي بها في شق طريقها نحو المستقبل، وتواجه بها إكراهات العالم وتناقضاته وصراعاته، ومن ثم تصبح فريسة للقوى المتربصة التي تحولها إلى شعوب فاشلة وخدمية تُؤَمِّن مصالح أسيادها. ومع أن مجتمعاتنا ضجت بالمصلحين ودعاة التجديد الذين ما انفكوا ينبهون على مخاطر الانزلاق نحو مستنقع الاستلاب الثقافي، إلا أن الأجندة الرسمية التي

15- برهان غليون، مرجع سابق، ص 310.

تمترست بـ «أساطير الحداثة» حسب تعبير فيلسوف الأخلاق الفرنسي، إدغار موران[16]، وتحطمت ذاكرتها تحت «مرداس» حضارة «المسخ» (Monstre) بعبارة المفكر الفرنسي سيرج لاتوش[17]، لم تعد تملك نظامًا للتشفير قادرًا على فك رموز الثقافة الأصلية الضائعة واستعادتها.

وفي تناقض مع هذا التوجه الرسمي، تشهد المجتمعات العربية حراكًا فكريًا ودينيًا وثقافيًا دفاعيًا مضادًا. وهذا الحراك المتزايد نحو استلهام القيم الاجتماعية الإسلامية الأصيلة يمثل – برأي برهان غليون– فرصة نادرة للمساهمة في إعادة تركيب اللحمة الاجتماعية وتنظيم الصفوف، وتحديد وجهة الحركة الجماعية ومسارها، وتأمين الاندماج الجماعي[18]. والحقيقة أن الإسهام المميز الذي قدمه برهان غليون، خاصة في كتابه «نقد السياسة، الدولة والدين» يعكس وعي النخب الفكرية العربية بأهمية القيم المستلهمة من الإسلام في إعادة تأثيث أخلاقيات الاجتماع العربي الإسلامي، وتلاحمها مع الدعوات الإصلاحية التي كانت حكرًا على دعاة الحركات الإسلامية الإصلاحية التي جرى شيطنتها من قبل القوى الحداثية بهدف استضعافها وإحكام عزلتها الاجتماعية. ولعل هذه المصالحة بين النخب الفكرية بما تملكه من ثقل ثقافي، وبين الجماهير الإسلامية بما تملكه من ثقل شعبي يكون بداية للتحرر من وصاية دولة التبعية التي باتت تمثل في وعيهم، ليس فقط نموذجًا للدولة الفاشلة، بل المارقة أيضًا.

تفكك وحدة الدولة والمجتمع

تمثل ظاهرة الصدام بين الدولة والمجتمع في عالمنا العربي حالة مزمنة، وهي نتيجة منطقية ومحصلة طبيعية لواقع التناقض القائم بين المرجعية الحداثية التي تتبناها الدولة رسميًا، وبين المرجعية الإسلامية التي تمثل عقيدة الشعب، والتي باتت تحتل مواقع هامشية، وذات طابع طقوسي وخارج عن دوائر القرار، ومراكز التأثير. وننوه هنا إلى أن التوتر الذي شاب علاقة الدولة بالمجتمع في مراحله التاريخية السابقة، أي ما قبل مرحلة الاستعمار، لم يكن صراعًا حول هوية الدولة ومرجعيتها، وهو على النقيض من الواقع الراهن حيث يولّد اختلاف المرجعيات حالة من الصدام المستدام بين الدولة والمجتمع، بحكم التعارض المبدئي بين مرجعية كل منهما، ومن ثم بين سياسات الدولة وخياراتها الكبرى من جهة، وبين مطالب المجتمع وثوابته الدينية من جهة ثانية. ومن هذا المنطلق، نلاحظ أن مطالب المجتمعات العربية والإسلامية عمومًا لم تعد تنحصر فقط في ملفات إصلاحية أو حقوقية، بل إنها تتجاوز كل ذلك لتواجه الدولة بسؤال الهوية والمرجعية، وهي القضية التي ترى النخب الإسلامية المعارضة أن الدولة تجرأت على انتهاك حرمتها وتقديمها قربانًا لاسترضاء القوى الدولية المهيمنة على قرارها، ثمنا لاستقلالها الصوري[19]. وبالمقابل، بدلًا أن تصغي الأنظمة الحاكمة لمطالب شعوبها، تراهن على فرض خياراتها متوسلة باحتكارها لوسائل العنف التي باتت تستخدمها خارج نطاق القانون والشرعية. هذا الأفق المسدود للحوار البناء، وما ينتج عنه من احتقان مزمن هو العامل الأساسي في توليد موجات التطرف التي شهدتها مجتمعاتنا ولا تزال. وكما يؤكد برهان غليون – مُحقًا– فإن ظواهر تكفير المجتمع وهجره ليست سوى التعبير المتطرف عن تنامي مشاعر الرفض المطلق لهذا النظام الاجتماعي، والرغبة في الثورة عليه والأمل في تغييره[20].

16- إن الحداثة كما يقول إدغار موران (Edgar Morin) تمظهرت من خلال أساطير ثلاث كبرى: أسطورة التحكم في الكون، وأسطورة التقدم والضرورة التاريخية، وأسطورة السعادة. انظر:
«Ouverture» in *Modernité 2004, Auditions publiques au théâtre du Ron-Poin*. Collection Cahier Laser, Broché 5 novembre 2004, N°8. p. 41.

17- Serge Latouche, *L'Occidentalisation du Monde* (Paris: la Découverte, 1989), pp. 26-22.

18- برهان غليون، مرجع سابق، ص 300.

19- ينظر على سبيل المثال رأي: عبد الحليم عويس، **الدولة الحديثة في المحيط الإسلامي بين الحقيقة والتزييف** (القاهرة: دار الكلمة، 2010)، ص 57.

20- برهان غليون، مرجع سابق، ص 301.

الاختلالات الأمنية ومخاطر الحرب الأهلية

يتضح مما سبق أن الأنظمة الحاكمة لم تفشل فحسب في احتواء أزمة التوتر والصدام، بل إنها كانت ولا تزال الطرف الأكثر مسؤولية في تأجيجها. إن إدارتها للأزمة لم يكن من موقع الحياد السياسي والإيديولوجي، فهي كسلطة حاكمة، لم تتصرف باعتبارها أداة تنفيذية مرتهنة لإدارة الأمة وساهرة على سلامة خياراتها، بل من موقعها خصمًا إيديولوجيًا يسبح ضدها، همها الأوحد فرض وصايتها، وكأنها تتعامل مع شعوب قاصرة، وبدون ذاكرة تاريخية أو أرضية حضارية. لقد أخفقت الأنظمة العربية في إدارة تناقضاتها الداخلية، وهذا الإخفاق يمكن ملاحظته في العديد من المظاهر السلبية التي باتت تقوض إمكانات المجتمعات العربية، وتحد من قدراتها وطاقاتها الوجدانية والعقلية، وتزج بها في مستنقع الاستلاب والانفصام الناتج عن الإحساس بالضياع. وفي ظل سياسة الإكراه التي تتبناها الدولة في فرض خياراتها على مواطنيها، ترفع المعارضة الشعبية – وخاصة منها المعارضة الإسلامية المنظمة– سقف توقعاتها لتطالب برأس الدولة ذاتها لاستعادة هويتها الإسلامية المغتصبة – كما تقول– والعودة بها إلى دورها الوظيفي في قيادة المجتمع تحت سيادة الشريعة. إن حالة التناقض هذه تضع المجتمعات العربية أمام حالة من انسداد أفق التعايش حيث تسود علاقة التنافي المتبادل. وهذه العلاقة الصراعية تكشف النقاب عن وجود خلاف جوهري أساسه الاتهام والتوجس وغياب الثقة، وهو ما يقلل من إمكانية التعايش السلمي بين المشروعين المتناقضين. أما الأول، وهو مشروع الدولة الحديثة، فمتهم بالتآمر على ضرب القوى التحررية بدعوى مكافحة «الإرهاب»، و«التطرف الديني»، ومحاربة «الأصولية»، وحماية الإسلام من «التوظيف السياسي»، وحماية العقيدة من التدنيس باسم السياسة. وأما الثاني، فيقدم نفسه باسم النخبة المجاهدة في سبيل استعادة كرامة الأمة، والمعبرة عن ضميرها، والحامية لقيمها وثوابتها. وعلى أساس هذا التناقض، تضيق الخيارات المتاحة لإدارة الصراع، ومن ثم إتاحة المجال أمام العنف سبيلًا للحسم، سواء في شكله النظامي الذي تمارسه الدولة بذريعة مكافحة الإرهاب وحفظ السلم والأمن، أو في شكله الشعبي الذي تمارسه التنظيمات الجهادية باسم استعادة الشرعية المغتصبة.

المبحث الثاني: بين التحديث السياسي والتحديث الثقافي: تبادل الأدوار وآليات والاشتغال

ثمة علاقة تبادلية بين التحديث بمستوييه السياسي والثقافي، الأول ذو طبيعة سوسيوقانونية مرتبط بنوع السياسات التي تتبناها الدولة من خلال أجهزتها المؤسسية في تنظيم الشأن العام والتحكم في مساراته، والثاني ذو طبيعة سوسيوثقافية مرتبط بالتبريرات الأيديولوجية التي تعطي للسياسات الرسمية أساسها المنطقي، ويكسبها قدرًا من المشروعية في نظر مواطنيها. وكما رأينا في المبحث الأول، فإن حالة الزبونية والارتهان للقيم الوافدة التي تحكمت في السياسات العامة لنهجها التحديثي، جعل الدولة في علاقة صدامية مع مجتمعاتها نتيجة اغترابها عن نسيجها القيمي وبيئتها الاجتماعية الحاضنة. هذه العلاقة الصدامية كانت دائمًا تضع شرعيتها موضع مساءلة. فهي من منظور معرفي أكاديمي «دولة مستحيلة» التحقق وجوديا، ومن منظور مجتمعي «دولة مارقة» وغير قابلة للتعايش. إن حالة الاغتراب باتت تبرر حاجة النخب السياسية إلى احتضان النخب الفكرية التي تقاسمها خلفيتها الحداثية، والتي تراهن عليها في تبرير سياساتها والدفاع عن شرعيتها مجتمعيا. من جانب آخر، لا بد من الأخذ بعين الاعتبار واقع الأزمات السياسية والأمنية، ومخاطر الحروب الأهلية التي آل إليها وضع العديد من الدول العربية، والذي يتوقع أن تتسع رقعته على امتداد الوطن العربي. هذا العامل أيضًا يضاعف حاجتها إلى النخب الحداثية كقوة ناعمة يمكن أن توظف بفعالية ضد التيارات الإسلامية التي تعتبرها مصدر تهديد لشرعية استمراها في السلطة، مستفيدة في ذلك بخبرتها السابقة في توظيف النخب العلمية التقليدية لنفس الهدف.

لذلك، كان لزامًا أن تستعير النخب الحاكمة من خصومها الأيديولوجيين، وتحديدًا الإسلاميين منهم، بعضا من أدواتهم، وتحاربهم بنفس سلاحهم، من خلال تمكين خصومهم من منابرها الإعلامية، ومؤسساتها الثقافية، وبرامجها التعليمية والفنية، وكل ما يمكن استثماره في التضييق على الحضور الإيجابي والمؤثر للرموز الثقافية الأصيلة في المجال العام، مستفيدة من هيمنتها وتحكمها في قنوات التثقيف العام، واحتكارها لدوائر اتخاذ القرار. وعلى خلفية هذه المنافسة غير المتكافئة، دخلت التيارات الحداثية على الخط لتخوض بدورها معركة تجاوزت تلك التعبيرات التقليدية من قبيل «حرية التعبير عن

الذات»، و«التعددية في الرأي»، إلى اجتراح أنماط جديدة من التقاليد الإقصائية، لكن تحت مسميات أكاديمية ومنهجية تفرضها ما تسميه بضرورات التحديث، وتطوير الذات، والاستفادة من المكتسبات الإنسانية. ومن هذا المنطلق، وجدت النخب الحداثية نفسها شريكًا استراتيجيًا لا غنى عنه في تجديد الخطاب الديني، وافتكاكه من أسر «التقاليد البالية». وإذا كان صحيحا أن النخب الفكرية الحداثية كانت لها أجندتها الخاصة، إلا أن ثمة وشائج متينة تربطها بالنخب السياسية التي تقاسمها خلفيتها الأيديولوجية، والتي وجدت فيها سندًا تستقوي بها على خصومها، بما يحقق لها بعض التوازن في مواجهة خصم مدعوم بعمق اجتماعي وحاضنة شعبية عريضة ووفية. ومع إقرارنا بهذه الحقيقة، يجب أن نؤكد هنا أن إطلاق التعميمات الجزافية أمر مناف للحقيقة أيضًا، فمن الخطأ المزايدة على كافة التيارات الحداثية بممالأة السلطة أو التواطؤ معها، لكننا نتحدث هنا عن واقع قائم تجسده شرائح واسعة من هذه النخب على تباين خلفياتها، وخاصة منها تلك التي أدمنت على تحريض السلطة ضد خصومها.

ويجب أن نعترف هنا أيضًا بأن هذه الشريحة الواسعة قد حققت مكاسب لم تكن في الحسبان لولا الدعم السلطوي السخي في التمكين لمشروعها التحديثي اللبرالي. لقد وجدت نفسها تتصدر المشهد الثقافي والإعلامي، وأخيرًا الديني مع الحداثيين المخضرمين الذين أصبحوا «خبراء» في الشأن الديني، والجماعات الإسلامية، وحتى مفتين في قضايا كانت حكرًا على أهل الصنعة من الفقهاء كما حدث ويحدث مع شؤون الأسرة وقضايا المرأة وما شاكلها. ومهما يكن حجم هذه المكاسب، تبقى هذه النخب في وعيها بذاتها كما في وعي السلطة، بها مجرد ذراع من الأذرع التي تتعامل معها كقطاعات خدمية تتوسل بها إلى تصريف برامجها «التثقيفية» المضادة، شأنها شأن القطاع الديني الذي نجحت في تطويعه لأداء نفس الوظيفة.

أولًا: النخب الحداثية بين مطالب الداخل وإكراهات الخارج

الواقع أن قوة التأثير التي تعزى إلى التيارات الحداثية في مجتمعاتنا وما تتمتع به من نفوذ وسيطرة لا يمكن أن تفهم بمعزل عن السياق الدولي الذي بات يتحكم في المشهد الثقافي العربي برمته. ومن هنا، علينا أن نفهم بأن الأفكار اللبرالية والحداثية التي يجري الترويج لها بقوة في مجتمعاتنا ليست مجرد شطحات فكرية تروي تجارب فردية، بل لا بد من فهمها في سياقاتها السوسيولوجية، حيث تتصارع المصالح وجماعات الضغط دفاعًا عن مواقعها وامتداداتها في رقعة الحياة العامة، فضلًا عن امتداداتها الدولية. لذلك، ثمة حاجة ملحة إلى وضع هذا الحراك المتعدد الأوجه ضمن سياقه الدولي من جهة، والمحلي التبعي من جهة ثانية. وكما سيظهر من الشواهد اللاحقة، يغلب على وظيفة النخب الحداثية، خاصة في زمن أمركة العالم، تسويق القيم اللبرالية، وإعادة إنتاج القيم الأصلية بما يجعلها خادمة للقيم الوافدة من خلال منهجية تأويلية تعيد تفسير النصوص الدينية بما يسعف طلبات النخب الحاكمة، ويبرر سياساتها التحديثية ضمن بيئة مجتمعية نابذة.

في السياق الدولي، تقدم بعض التقارير الأمريكية صورة دقيقة للأبعاد الدولية للحراك الذي تخوضه النخب الحداثية واللبرالية جنبًا إلى جنب مع النخب السياسية. ويشير التقرير الصادر عن مؤسسة راند سنة 2007 إلى الجهود الدبلوماسية الأمريكية المكثفة للتأثير على حكومات الدول الإسلامية لدفعها إلى تبني خطتها المعروفة بـ «مبادرة الشراكة مع الشرق الأوسط»، بمحاورها الأربعة: الإصلاح السياسي، والإصلاح الاقتصادي، والتعليم، وتمكين المرأة، وهي المفاصل الكبرى والأساس في إحداث التغيير، وخلخلة البنى الأصلية للمجتمع. ويشدد التقرير في مقدمته على «فوائد اتباع القيم الديمقراطية اللبرالية مثل المساواة والتسامح والتعددية وحكم القانون واحترام الحقوق المدنية وحقوق الإنسان، بما يسهم في تنمية بيئة سياسية واجتماعية تتيح بناء شبكات معتدلة». كما يشير إلى الدور الذي تقوم به كل من وزارة الخارجية والوكالة الأمريكية للتنمية الدولية ووكالة التنمية العالمية في هذا المجال، وذلك عبر العديد من المنظمات الأمريكية الأهلية التي يتم تمويلها رسميا من قبل الحكومة الأمريكية، كالمعهد الجمهوري الدولي (IRI) والمعهد الدولي للديمقراطية (NDI) ومؤسسة آسيا ومركز دراسات الإسلام والديمقراطية (CSID) وغيرها[21].

21- Angel Rabasa et al., *Building moderate Muslim networks* (Santa Monica: RAND Corporation, 2007), p. XVIII.

أما عن النخب الحداثية الفكرية، فيتحدث التقرير عن الأدوار الخدمية التي توفرها هذه الشريحة التي يجري توظيفها محليًا في كسب معركة التحديث تحت شعار «تنمية المجتمع المدني». ثمة اقتناع راسخ لدى صناع السياسة الأمريكية بوجود علاقة تلازمية بين وجود المجتمع المدني وبين وجود من تسميهم بالشبكات الموالية والحليفة للولايات المتحدة. هذا الاقتناع صاغه تقرير راند في شكل معادلة تقول: «كلما برز المجتمع المدني كلما تبعه وجود شبكات معتدلة والعكس صحيح»[22]. ومفهوم المجتمع المدني – كما يحدده التقرير – يشير إلى مجموعة من المؤسسات والقيم التي يمكن استخدامها في عمليتي الوصل أو القطع معا بين الدولة والأفراد، والتي يكون دورها أكثر وضوحًا عندما تتمكن من معارضة سلطات الدولة[23]. هذه الوظيفة المزدوجة لمؤسسات المجتمع المدني ذات أهمية بالغة في تنفيذ الأجندة «الإصلاحية» التي باتت تفرضها الولايات المتحدة من أجل أمركة المجتمعات العربية. فهي من جهة تقوم بدور الوسيط في ترجمة القيم الليبرالية وتمريرها مجتمعيًا في حال الدول «الصديقة» التي تتطوع عن طيب نفس بتنفيذ السياسات الأمريكية، لكنها بالمقابل، يمكن أن توظف كقوة مجتمعية لتهديد الدول «المارقة»، أو المتحفظة التي لا تبدي استعدادًا مماثلًا.

وانطلاقًا من هذا الواقع الدولي الإكراهي، يشكل بناء المجتمع المدني بمفهومه اللبرالي الأمريكي ركيزة أساسية في بناء شبكة من الوكلاء النشطين الذين يسميهم التقرير بالمعتدلين، بوصفهم القاعدة الحاضنة للمشروع الإصلاحي الأمريكي وتسويقه محليًا. وبالنظر إلى أهمية هذا الدور، يؤكد تقرير راند 2007 أن عملية تصميم المجتمع المدني ومراقبته تتم تحت إشراف وزارة الخارجية الأمريكية، ووكالة التنمية العالمية بالولايات المتحدة. وتعمل هذه الأخيرة بالتعاون مع مجموعة من شركائها التنفيذيين منها «الهيئة القومية للديمقراطية» (NED) التي تقدم منحًا لدعم المؤسسات غير الحكومية في البلدان الإسلامية كالاتحاد الجزائري للدفاع عن حقوق الإنسان، والمركز الأردني لدراسات التعليم المدني. ومن بين الشركاء التنفيذيين أيضا مؤسستا DRL وNDI اللتان تعملان كشركاء مساهمين في الحملات الإقليمية في قطر وتونس في تعزيز مشاركة المرأة في الشؤون المدنية، وتسهيل بناء الشبكات بين القيادات النسائية في المنطقة[24].

ونشير هنا إلى النزعة التحريضية والعدائية المكشوفة التي يظهرها محررو التقرير ضد من يسمونهم بالجماعات المتطرفة وجماعات العنف. وفي هذا الإطار، يتحدث التقرير عن إنشاء قاعدة بيانات دولية عن شركائها من الأفراد والجماعات والمؤسسات والهيئات والأحزاب، كما يتحدث عن تحديد مجموعة من الآليات لإدارة وتنقيح البرامج والمشاريع والقرارات والبيانات التي تصلها من قبل شركائها الذين تتعامل معهم باعتبارهم مصادر موثوقة[25]. ومن بين هؤلاء الشركاء، العلمانيون اللبراليون الذين تعتبرهم الولايات المتحدة حماة القيم الليبرالية التي يصفها التقرير بـ «الديانة المدنية''، ومن ثم تراهن على هؤلاء في الحفاظ على الاستحقاقات العلمانية التي اكتسبتها البلدان الإسلامية أثناء تشكلها الحديث (الحقبة الاستعمارية)، والتي أصبحت مهددة بسبب صعود الإسلاميين وفشل الأجهزة السياسية العلمانية الحاكمة[26]. كما يتحدث التقرير عمن يسميهم بـ «المسلمين اللبراليين»، وهم شريحة مستقلة تشبه الديمقراطيين المسيحيين الأوروبيين، وتتميز بكونها تدافع عن أجندة تتوافق مع الأجندة الغربية التي تدعو إلى التعددية والديمقراطية، وتروج لعدم تعارض القيم الإسلامية مع مبادئ الديموقراطية والتعددية وحقوق الإنسان والحريات الشخصية لدى الأفراد[27].

22- Ibid., pp. 50-49.
23- Ibid., p. 49.
24- Ibid., p. 50.
25- Ibid., p. 65.
26- Ibid., p. 70.
27- Angel Rabasa et al., op. cit., p. 71.

ثانيًا: آليات الاشتغال: تجديد الخطاب الديني

من حيث الاختصاص، يبدو للوهلة الأولى أن المجال الديني يقع خارج الاهتمامات الأكاديمية والمعرفية للنخب الحداثية التي يغلب على نشاطها الاشتغال بنظام الحواشي على هامش المتن الغربي كما يجري عادة في علاقة الأطراف بالمركز. لكن واقع الحال يثبت غير ذلك إذ يمثل المجال الديني، وتحديدًا النص المقدس بؤرة اشتغالها، وعامل إغراء عصي على المقاومة رغم كل مشاعر الاستعلاء وحتى الازدراء التي تظهرها تجاه المعرفة الدينية. وتتركز آليات الاشتغال على إعادة إنتاج القيم الأصلية من خلال منهجية تأويلية بما يجعلها قابلة للتعايش مع القيم الليبرالية وتحت تأثيرها المباشر، ويشل قدرتها التعبيرية والتعبوية والرمزية، ويبقيها خارج دائرة التأثير والفاعلية. هذه العملية أشبه ما تكون بعملية التدوير التي تستخدم مواد أصلية في تصميم منتجات من نفس المادة لكنها تختلف عنها من حيث التوظيف والاستخدام. ونلاحظ هنا كيف تقوم النخب الحداثية، وتحديدًا منها الليبرالية بوظيفة مزدوجة حيث تتحرك في اتجاهين متعاكسين: فهي تعمل كجسور تؤمن عبور القيم الليبرالية وتبيئتها محليًا كما رأينا في العنصر الأول، وبالمقابل تعمل على تكييف القيم الأصلية بما يجعل منها أوعية فارغة قابلة للشحن والتغذية كما سنشرحه هنا. في الحالة الأولى ترتكز آلية الاشتغال على منطق الاستعارة حيث يجري استيراد القيم الغيرية ضمن عملية تهريب منظم وممنهج، أما في الحالة الثانية فترتكز آلية الاشتغال على منهجية تأويلية حيث يجري تحوير القيم الأصلية ضمن عملية تدوير قسري. وفي الحالين معا تؤدي النخب الحداثية وظيفة واحدة عنوانها التطبيع الثقافي لحساب القيم الحداثية الدخيلة.

ومع أن العملية في جوهرها تندرج في سياق التطبيع الثقافي مع القيم الليبرالية، يتم تسويقها تحت شعار التجديد الإسلامي، وهو عنوان مخادع تمامًا، هدفه إضفاء نوع من المشروعية على عملية التطبيع من خلال تسويقها تحت لافتات إسلامية. وكنموذج على هذا النوع من الأنشطة المشبوهة أحيل هنا إلى التقرير الذي كتبه عبد السلام المغراوي تحت إشراف معهد السلام الأمريكي بعنوان «السياسة الأجنبية الأمريكية والتجديد الإسلامي». والتقرير كما يعرف نفسه في ديباجته هو جزء من مشروع أكبر تحت عنوان «مشروع التجديد الإسلامي: ترجمة الأفكار الإصلاحية الإسلامية إلى سياسات ملموسة»، والذي يجري تنفيذه في إطار مبادرة العالم الإسلامي التابعة لمعهد السلام الأميركي. ويتمثل الهدف الرئيس للمشروع – كما تقول الديباجة – في «حشد المعتدلين» في العالم الإسلامي، بتوسيع نطاق الدعم المجتمعي للتحديث الإسلامي حول رؤية متماسكة، وترجمة هذه الرؤية إلى عقود اجتماعية قابلة للاستمرار، ومؤسسات قابلة للدوام، وسياسات ملموسة. ويتضمن المشروع تجميع قاعدة بيانات لشبكات التحديث الإسلامي حول العالم، وتنظيم سلسلة من حلقات العمل الإقليمية في البلدان ذات الأغلبية المسلمة والبلدان التي يشكّل فيها المسلمون أقليات مهمة[28].

وتحت عنوان «معنى التجديد الإسلامي» يحدد عبد السلام المغراوي معالم هذا التجديد باعتباره «عملية منهجية» لمراجعة وترشيد المبادئ والمؤسسات والمعتقدات والممارسات الإسلامية، والتي يلعب الكثير من الأفراد والمؤسسات دورا فيها. وبالرغم من أن جهودهم ليست مترابطة رسميًا، إلا أنها تتلاقى حول مراكز البحث والدارسين الفرديين والشخصيات الدينية المنادية بالتحديث، والمنظمات الدينية المعتدلة، والأحزاب السياسية، ومواقع الانترنت الناشطة المنتشرة في العالم الإسلامي، وجماعات الشتات الإسلامية في الغرب[29]. ووفقًا لهذا النص، تأخذ عملية المراجعة والتجديد في معناها الأمريكي بعدين متوازيين: الأول عمودي من خلال إعادة تفسير مجموع المبادئ والمعتقدات، وهي القيم الحاكمة والضابطة والمنتجة للوعي، والثاني أفقي، هدفه إعادة صياغة ما نتج وينتج عن هذه المبادئ من ممارسات سلوكية من خلال التحكم في المؤسسات الحاضنة لقيم المجتمع.

28- عبد السلام م. المغراوي، **السياسة الأجنبية الأمريكية والتجديد الإسلامي**، معهد السلام الأمريكي، (د.ت)، ص 1. ينظر موقع معهد السلام الأمريكي على الرابط التالي: https://www.usip.org/sites/default/files/sr164_arabic.pdf

29- المرجع نفسه، ص 6.

والسؤال هنا، ما هي طبيعة الآليات التي يجري استخدامها في عملية التطبيع، وكيف يتم تأمين هذا العبور من القيم الأصلية إلى الليبرالية؟. الواقع أن حجم الإسهامات التي تم مراكمتها في هذا المجال تستعصي على الحصر، منها ما هو محلي، ومنها ما تم إنجازه بالتعاون مع المراكز البحثية الأمريكية وبتمويل منها. لكن هذه الآليات تحاكي في طريقة اشتغالها نمط الكتابات الإسلامية التي تندرج في سياق التأصيل الشرعي باستخدام القواعد والمناهج الأصولية المتعارف عليها في الاجتهاد الفقهي. فمن منطلق المحاكاة لهذا المسلك، يعمل الحداثيون على تطوير أدوات اشتغالهم في اتجاه أكثر تطرفًا من خلال استعارة النظريات الغربية واستثمار ما راكمته من أدوات منهجية في تأويل النصوص وتحليل الخطاب.

على هذا المستوى، تبدو التنظيرات الحداثية نسخة مشوهة ومعكوسة لآليات الاشتغال الفقهي، من حيث هي عملية مراجعة تأويلية للنص الأصلي، بهدف إعادة تفسيره خارج سياقاته المجتمعية وفضاءاته القيمية تحت مسمى تجديد الخطاب الديني. ولا أدل على هذا التماهي الشكلي من تلك الاستعارة المكثفة للأصول الاستدلالية المتعارف عليها في الخبرة الإسلامية. ومن هذا المنطلق تتكرر الأصوات الداعية إلى الاجتهاد النقدي المتفتح بعيدًا عن التقليد والجمود، واعتماد روح القرآن وليس نص القرآن، واعتماد المنهج الانتقائي الذي يتصيد الأشباه والنظائر وأشباه الأشباه، والتنقيب عن «العقلاني» من الأحكام ضمن ثنايا بنية فقهية توصف عادة بالظلامية، ومراعاة الاجتهاد للتحولات السوسيو-اقتصادية، واستجابته للشروط الديمقراطية، إلى غير ذلك من المقولات المؤدلجة التي يغلب فيها البعد التحريضي والدعائي على الطرح العلمي الأكاديمي. واستنادًا إلى هذه «الأصول» أو «القواعد الناظمة»، يوظف العقل الحداثي مبدأ «الاجتهاد» لكن بطريقة معكوسة تتيح له شرعنة القطيعة مع نظيره التراثي الأصولي الذي يتمحور حول مركزية النص، بينما يتمحور الاجتهاد الحداثي بالمقابل حول مركزية الإنسان. وفي سياق هذا التوظيف المنهجي المؤدلج تبرز قائمة لا حصر لها من الأسماء التي تكرر نفسها في الزمان كما في المكان، والتي لا يتسع لها هذا المجال إلا بقدر ما تكون نماذج أو عينات دالة.

وعلى سبيل المثال، يضعنا عبد السلام المغراوي في تقريره المذكور آنفا أمام حزمة من الآليات والقواعد العامة الموجهة إلى كسر الصرامة المنهجية المعهودة في المنظومة الأصولية من خلال الاتكاء على مفاهيم عائمة وشديدة الرخاوة بحيث تتيح «للفقيه الحداثي» مساحة واسعة من حرية التأويل والتوليد والتطويع، وفقا لمواصفات الطلب الأمريكي. من هذه الآليات: «الاستناد إلى الفلسفة السياسية الإسلامية التقدمية»، والمفاهيم الاجتماعية في الإسلام مثل «المصلحة العامة»، و«الصالح العام» و«مصالح العباد»، و«العدل» و«العدالة الاجتماعية»، و«الرحمة» و«التعاطف في التعاملات الاجتماعية مع أهل الذمة» و«حقوق الأقليات الدينية»، و«النَّسخ»، أي «تغيير أو إبطال القوانين القائمة»، وحتى «الأوامر القرآنية» أيضًا، و«القياس»، أي «التفكير العقلاني بالقياس فيما وراء الدلائل النصية» إلخ[30].

وفي السياق ذاته، يمكن استعادة العديد من النماذج السابقة زمنيًا، وهي لا تضعنا أمام قواعد منهجية محددة بقدر ما تجتهد في استنفار جمهور القراء العرب وتحريضهم على التمرد على آليات اشتغال الثقافة الأصلية بهدف تجاوزها. ومن هذا القبيل، يجزم المختار بن عبد اللاوي بأنه «لا وجود لنص قطعي»، ويبني على ذلك أن «إقامة الأحكام الشرعية على ركني القرآن والسنة أمر لا يخلو من السطحية والاختزال»[31]. لذلك، لا مناص من فتح باب الاجتهاد. وفي سياق هذا الاجتهاد الحداثي، تضعنا آسية الهاشمي البلغيثي أمام هذه القراءة المؤدلجة لمنهجية عمر بن الخطاب التي تعتمد على المقاصد الشرعية والمصالح الجماعية والتطورات الزمانية والمكانية[32]. ولتجاوز معضلة العلاقة بين المطلق والنسبي، يقترح عبد الصمد الديالمي استعارة القواعد التي تحكم اللعبة السياسية لتجنب الوقوع في فخ الفقهاء ووصايتهم من خلال التعامل المباشر مع القرآن دون الوساطة الفقهية كشرط لتحرير الحقيقة الإسلامية من احتكار الفقهاء وتحويلها إلى حقيقة ديمقراطية حيث

30- المرجع نفسه، ص 7.

31- المرجع نفسه.

32- آسية الهاشمي البلغيثي، **نضال امرأة، في مجال المرأة** (الدار البيضاء: لينو النخلة، 1996)، ص 13.

يكون لكل الناس الحق في إبداء الرأي واقتراح التفسير المناسب. ومن هذا «المنظور» الديمقراطي يتحول الإجماع من إجماع الفقهاء إلى إجماع الشعب الثوري، وتتحقق ماهية القرآن، وتبرز قدرته على احتواء عقلانية العصر الحاضر[33]. أما الخيار الثاني الذي يقترحه، فهو اعتماد الشاذ من الآراء بدلًا من رأي الجمهور، باعتبار الفتوى الشاذة رمزًا على إمكانية العقل داخل الظلام نفسه، أي الفقه. ومن هنا يشدد على أن إعادة كتابة تاريخ الشاذ في الفقه بالذات، بإمكانها أن تبرز إلى الوجود العقلانية المكبوتة[34].

وفي مقابل هذا التوظيف التراثي، يشتد الطلب على استعارة قواعد التأويل المتعارف عليها في الهرمنيوطيقا الغربية، خاصة في نسختها الفلسفية الأكثر تطرفًا وإسعافًا في تفكيك النص الديني وتفجيره من الداخل. وفي هذا السياق، يجد القارئ نفسه أمام ركام من القواعد التي جرى استنساخها حرفيًا، والعمل على تطبيقها في تأويل النص الديني لإعادة إنتاجه في إطار الزمان والمكان. ومن الأسس التي يجري استهلاكها بقوة، اعتبار «عملية الفهم تاريخية متغيرة وغير نهائية»، و«استقلالية النص والعمل الفني عن مؤلفه»، واعتبار «عملية الفهم حوار بين النص والمفسر»، و«استقلالية النص عن المؤلف»، ومقولة «موت المؤلف»، و«الأصل في الكلام التأويل»، والقول بـ«أنسنة النص القرآني»... إلى آخر هذه العبارات التي لا تعدو أصالتها الجهد الذي بذله في ترجمتها نخبة من «الدعاة الحداثيين» الذين تعج بهم الساحة الفكرية العربية والإسلامية، والذين باتت محاكاتهم موضع جدل مستمر[35].

المبحث الثالث: مجالات الاشتغال: موت العقائد وانتحار القيم[36]

يشمل مجال الاشتغال الحداثي المعتقدات والقيم الأخلاقية التي تحتل مساحات واسعة جدًا من رقعة الحياة العامة، أما الأدوات التي تتوسل بها في إنجاز مهمتها التاريخية، فيجب أن تكون بالضرورة من جنس هذه العوالم الرمزية المستهدفة، ومن ثم يتم التركيز على عالم الأدب والفن باعتبارهما من جنس عالم العقائد، إذ كلاهما يشكل وجدان الفرد ويرسخ رؤيته وتصوره وقيمه، وكل ما له صلة بهويته وانتمائه ووجوده المعنوي. إن هذه الوظيفة الوجدانية للأدب والفن هي التي تبرر الاحتفاء البالغ للحداثيين بهذا النشاط الإبداعي الذي أنزلوه منزلة الدين. ويكفي شاهدًا على ذلك أن الشاعر في نظر خالدة سعيد يلعب «دور الآلهة التي اختفت»[37]، أما القصيدة الحديثة كما يراها فؤاد رفقة، فهي «تعبير عن فكرة غيبية كبرى»[38]. ومن هذا المنظور الموازي للدين، حيث ينتصب الشاعر إلها والقصيد وحيا، يعتقد الحداثيون أنهم رسل الحداثة في مجتمعاتهم، وليسوا مجرد عصافير تزقزق في الفراغ، وظيفتهم الأساسية إحداث تصدعات كبرى في البنية الدينية والثقافية لهذه المجتمعات. إن الحداثة كما تتبدى في وعيهم هي «حركة انزياحات معرفية قيمية»[39]، وأهم هذه الانزياحات

33- عبد الصمد الديالمي، **المعرفة والجنس من الحداثة إلى التراث** (الدار البيضاء: منشورات عيون، 1987)، ص 127.

34- المرجع نفسه.

35- ثمة دراسات كثيرة اهتمت برصد آليات اشتغال الحداثيين العرب، ينظر على سبيل المثال:
أحمد إدريس الطعان، **العلمانيون والقرآن الكريم** (الرياض: دار ابن حزم للنشر والتوزيع، 2007).
قطب الريسوني، **النص القرآني، من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، مدخل إلى نقد القراءات وتأصيل علم التدبر القرآني** (الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2010).

36- سبق أن درسنا هذا الموضوع بتفصيل في دراسة سابقة رصدنا فيها نماذج من الأعمال الأدبية التي تتجه إلى ازدراء الإسلام ومقدساته الدينية والأخلاقية. ينظر: محمد أمزيان، «الخطاب الحداثي العربي وإشكالية الثابت والمتحول»، دورية **نماء**، العدد 4-5 (2018). وفي هذا البحث سنوظف العديد من الشواهد الأدبية السابقة كمادة أولية، إلى جانب بعض الفقرات التي أعيد صياغتها باختصار شديد بما يتناسب مع سياق هذا البحث، مع الإحالة إليها عند الاقتضاء.

37- انظر: محمد جمال باروت، **تجربة «الحداثة» ومفهومها في مجلة «شعر»**، ضمن قضايا وشهادات، كتاب دوري، الحداثة (1): النهضة – التحديث – القديم والجديد، الكتاب الثاني، تحرير عبد الرحمن منيف وآخرون (قبرص: مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، 1990)، ص 259.

38- المرجع نفسه، ص 262.

39- انظر: شكري محمد عياد، **المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين** (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة، ع 177، 1993)، ص 61.

وأبلغها «هي نقلها حقل المقدس والأسراري من مجال العلاقات والقيم الدينية والماضوية إلى الإنسان والتجربة والمعيش»[40]. لذلك، يخطئ من يعتقد أن الحراك الحداثي معزول عن الصراعات المصيرية التي باتت تخوضها المجتمعات العربية، وما تتعرض له من هزات عنيفة مست وعيها الجماعي وذاكرتها التاريخية، ووحدتها الشعورية والوجدانية، وتطلعاتها المستقبلية. إن وظيفة الحداثة في هذا المجال كما يتحدث عنها إدوارد الخراط «تنطوي على نوع من الهدم المستمر في الزمن دون أن يتحول إلى بنية ثابتة، تنطوي على سؤال مفتوح لا تأتي السنوات بإجابة عنه...، تنحاز دائما إلى أحد طرفي ثنائية مستمرة عبر الزمن، بين ما هو جاهز، مُعَد، مُكَرَّس، شائع، مقبول اجتماعيا على المستوى العريض، وما هو متمرد، داحض، مقلق، وهامشي، يسعى إلى نظام قيمي مستعص بطبيعته عن التحقق، ومتعد دائمًا»[41]. ووفقًا لهذا التوصيف، تعتبر الحداثة الأدبية مدخلًا حاسمًا في عملية التحديث بشقيه السياسي والثقافي، وهما يتكاملان وظيفيًا كل في دائرة اختصاصه. سياسيًا، يتحرك التحديث النظامي في اتجاه إقصاء التأثير الديني في المجال العام، وإجباره على الانزواء في ضمائر الأفراد ووجداهم، وتدميره كنمط حياة مهيمن على حياة الناس وطرائق عيشهم. أما التحديث بمعناه الثقافي، فيبدأ من حيث انتهى سلفه، وظيفته الكبرى اقتلاع المقدس من ضمائرهم، وهدم المعنى في كيانهم ووجدانهم.

في مجال العقائد

في هذا المجال تمتهن الحداثة العربية التجديف[42] الذي لم يستثن الذات العلوية من التدنيس الذي اتخذ ألوانًا من التعبير غاية في الإسفاف لفظًا ومعنى. وفي هذا السياق، تعيد القصائد الحداثية العربية إنتاج العديد من أشكال التعبير الرمزي المستعارة من الحداثة الغربية، وهي موغلة في العدمية والتبشير بموت الإله وتأليه الإنسان. ومن هذا المنطلق الفلسفي تعاملت مع نقيضها الديني الذي يأخذ في وعيها وضعًا معكوسًا، هدفه إسقاط عقيدة الألوهية من بناء النظام القيمي للمجتمع وما يتفرع عنه من ممارسات حياتية، والتطبيع مع ثقافة الازدراء، وترويض الذوق العام على التمرد على المقدسات[43]. وإلى جانب الشعر، سجلت الرواية الحداثية درجة غير مسبوقة في تدنيس أقدس المقدسات الإسلامية حيث أنزلت الذات الإلهية منزلة الابتذال المقزز، باتخاذها مادة للاستهلاك الجنسي، وبلغة متوحشة مترعة بالتحرش. في هذه الأعمال المسيئة تصل عقدة التمرد العمياء إلى القاع، حيث يتكشف التصوير الحسي عن أبشع صورة للذات العلوية وتصويرها في صورة المغتصب المعتدي، المسرف في القسوة والظلم، يحترف الاغتصاب ويداهم ضحاياه ليلًا دونما شفقة، وهي سخرية ماكرة، تقوض مصداقية الأديان إذ تدمغها بالنفاق والتزيي بالقداسة الكاذبة[44]. وبالرغم من طابعها الصدامي حيث تقمص رواد الأدب الحداثي دور الملشيات المنخرطة في عمق الصراعات الاجتماعية، وبالرغم من جرأتها المستفزة لعقيدة الشعب وضميره الديني، كانت ولا تزال تحظى بالاحتفاء والترحيب اللائق بها رسميًا كنخبة خدمية، حيث تدرك السلطة الحاكمة أن مفعول كلماتها أشد فتكا من رصاصها الذي لم يجلب لها غير مزيد من النقمة والكراهية والعزلة.

40- المرجع نفسه، ص 61.

41- إدوارد الخراط، «قراءة في ملامح الحداثة عند شاعرين من السبعينات»، مجلة **فصول** (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، المجلد 4، العدد 4، ص 57.

42- الازدراء أو التجديف (Blasphemy) يشير إلى عدم احترام المقدسات الدينية وما يرتبط بها من رموز دينية.

43- للاطلاع على نماذج من هذه القصائد، ينظر على سبيل المثال: نزار قباني، **الأعمال الشعرية الكاملة**، الجزء 3، (بيروت: منشورات نزار قباني، 1983)، ص 342.

ديوان محمد الفيتوري، الجزء 2، (بيروت: دار العودة، 1979)، ص 7.

ديوان بدر شاكر السياب، (بيروت: دار العودة، 1971)، ص 215.

وينظر التفاصيل في دراستنا المشار إليها سابقًا عن الخطاب الحداثي العربي وإشكالية الثابت والمتحول، ص 25.

44- ينظر بهذا الخصوص رواية: نوال السعداوي، **سقوط الإمام** (القاهرة: دار المستقبل العربي، 1987)، ص 23.

ينظر التفاصيل في دراستنا المشار إليها سابقًا: محمد أمزيان، مرجع سابق، ص 45.

في مجال القيم

أيًا كان تقديرنا لحجم الأضرار التي تصيب الذاكرة الجماعية جراء هذا القصف المركز للعقائد الدينية، يتمدد مسلسل التحديث إلى مجال الممارسات الأخلاقية بغية ترويض الذوق الأخلاقي العام، وإجباره – خلسة – على التطبيع مع كل أشكال البذاءة والابتذال. ولأن مجال الاشتغال هنا من طبيعة وجدانية أيضًا، يتصدر عالم الفن بكل أشكاله التعبيرية أولوية النخب الحداثية، خاصة وأن الأمر يتعلق بوصفات مدفوعة للخبراء الدوليين، الذين ينصحون بتوظيف عالم الفن لما له من قوة الجاذبية، وقدرته السحرية على التطبيع مع تابوهات المجتمع. وتقدم الأعمال الشعرية الصادرة عن كثير من الأدباء الحداثيين العرب صورًا غاية في البذاءة وبلا تردد أو خجل. آلاف من الصفحات تطفو على أسطحها صور جنسية مبتذلة. في هذا السياق يُجهِد الأديب العربي الحداثي ذهنه لانتقاء الألفاظ البذيئة والكلمات النابية والتعابير الجارحة، حيث تبرز تلك الألفاظ كأيقونات للقيم الحداثية التي لم تجد ما تعبر به إلى الوعي الأخلاقي للشعوب العربية المسلمة غير تلك المفردات المقززة من قبيل «البول» و«البراز» و«الحيض»، و«المراحيض»، و«الدم»، و«الخرقة»، و«فتحة الساقين»، و«الأفخاذ» و«النهود»، و«الأثداء» و«الصدور» و«المضاجعة» و«فض البكارة»، إلى غيرها من الصور الشعرية البذيئة التي لم تستثن في توظيفها إنسًا ولا جانًا، وحتى الحيوانات والشوارع، والمدن والتضاريس، والظواهر الطبيعية...[45]، فكلها أضحت عناصر للاستهلاك الجنسي المقزز. إنه الإدمان المزمن والخيال المريض الذي «يبدع» صورًا جنسية موغلة في الإغراب، ومجردة من كل مسحة فنية أو ذوق أدبي، ليس لها من مبرر سوى الابتذال في الكلام، وهي تبشر مواطنيها بعهد جديد لا مجال فيها للعفة والحشمة والحياء، حيث يجري التطبيع مع النذالة والابتذال، وتطويع الذوق وترويض الحياء، بإزاحة الستر عن تلك المفردات التي كان يجري تداولها الخاص في صمت واحتشام لتصبح مادة للاستهلاك العام.

ومن جهتها أيضًا، ساهمت الرواية الحداثية في تفكيك منظومة القيم المجتمعية، واستخدمت آليات فنية تجاوزت كل المحرمات الدينية والأخلاقية بتوظيف الأدب الفضائحي الذي يجد مرجعيته في «الإيرويتيكية»[46]، للتعبير عن السلوك الجنسي البهيمي الذي لا يرتوي أبدًا. هذا التوظيف شكل بالنسبة للقارئ العربي قصفًا غرائزيًا مكثفًا ليفقده اتزانه النفسي، ويخلق لديه حالة من «الجوع الجنسي» المتجدد دومًا، وهي حالة مرضية، تستهدف المواطن العربي لتجعل منه نموذجًا للإنسان «الإيروتيكي» من حيث هو مجرد حيوان غريزي مدمن ومُستَهلَك جنسيًا لحد هستيري. لقد كانت الرواية الحداثية بالفعل واحدة من أخطر الأدوات الفنية التي وظفها الإرهاب الجنسي الذي اتخذ من «الإبداع الفني» ذريعةً يتوسل بها إلى التعبير عن مضامينه الإباحية بلغة سادية تنضب وقاحةً، وتتميز بالتهييج الجنسي وإثارة الغرائز، ويغلب عليها التصوير الحسي لمشاهد الخلاعة المألوفة في أفلام البورنو[47]. إن هذا القصف الغرائزي الموجه دومًا إلى استغلال نقاط الضعف لدى الإنسان، شكّل اعتداء سافرًا على وعي الإنسان العربي، وتدميرًا لحسه الأخلاقي، واقتلاعًا لثقافة الحشمة والبراءة المغروسة في فطرته، وتجريدًا له من كل ما يعطي معنى لوجوده.

---

45 ينظر التفاصيل في: محمد أمزيان، مرجع سابق، ص 43.

46- «الإيروتيكية» مذهب يُعنى بالجنس والشهوة، وهو يعبّر عن تيار أدبي عالمي، له جذوره التاريخية والدينية، ومحكوم بخلفيات فلسفية حداثية. هذا النزوع الإيروتيكي/الجنسي/الشهواني، تمخض عنه ما يسمى بـ «الأدب الأيروتيكي، وشمل روايات وأشعارًا تشرح العملية الجنسية بتفصيلاتها المملة. و«الإيروتيكية» مشتقة من الكلمة الإنجليزية «Erotic»، وتعنى المثير للشهوة الجنسية، ومنها صيغ مصطلح «Eroticism». والكلمة لا تنفك عن أصولها اللغوية التي ترتبط بالأساطير الدينية اليونانية الوثنية، حيث الاعتقاد بإله الحب: «Eros».

47- هذه الأعمال الروائية تجد لها رواجًا كبيرًا، وهي ممتدة في الزمان والمكان، نذكر منها على سبيل المثال: محمد شكري في «الخبز الحافي» وعبده خال في «الطين» و«الموت يمر من هنا» و«فسوق»، وإبراهيم بادي في «حب في السعودية»، ولطيف الحلاج في «القران المقدس»، وسلوى النعيمي في «نهر العسل»، ووردة عبد الملك في «الأوبة»، وزينب غاصب في «ملامح»، وصبا الحرز في «الآخرون» إلخ. ينظر التفاصيل في دراستنا المشار إليها سابقًا: محمد أمزيان، مرجع سابق، ص 45.

خاتمة: عودة إلى سؤال الشرعية

تؤكد هذه النماذج من الإبداعات الأدبية الحداثية الصادمة لأمهات القيم المرجعية، أن قطاعًا عريضًا من النخب الحداثية كانت في تعاطيها مع مقدسات الأمة حادّة وجريئة، وخارج إطار القانون والأخلاق. إن الغاية الثاوية في هذا المسلك التدنيسي تكمن في إزاحة مشروعية المنظومة القيمية بهدم أساسها الديني. لقد كانت صرخةُ الحداثة العربية جريئة تنتهك المقدسات والأعراف والتقاليد بلا خجل ولا حياء، كما استنفذت كل ما أتاحته ملكتها اللغوية والإبداعية من الألفاظ والرموز والصور التعبيرية النابذة للأخلاق والفضيلة. لقد كانت كما وعدت صرخة متمردة وداحضة ونابذة لكل أساس يصون قدسية الأخلاق، ويثبّت سلطتها في وجدان الناس وضمائرهم. لقد كانت هذه الانتهاكات على الدوام تهدد السلم الاجتماعي، وتزرع بذور الكراهية، كما تهدد التعايش السلمي بين مواطنيها، وهو ما حدث فعلا من خلال الردود التي عكستها كثير من الهيئات والدوائر العلمية الرسمية والشعبية على السواء. وعندما تصمت أجهزة السلطة التي تُعتبر المسؤول الأول عن حماية عقيدة المواطن، تتحرك مشاعر الغضب لتملأ هذا الفراغ بالاعتداء اللفظي والجسدي وحتى الاغتيال في حق من ترى فيهم مجرمين طلقاء وخارج سلطة القانون.

ومع أن مثل هذه الممارسات تدخل في حيّز الجرائم الموجهة ضد عقيدة الأمة – وهو أمر يعاقب عليه القانون، ويتعارض مطلقا مع دساتير الدول العربية التي تعتبر الإسلام دينها الرسمي– إلا أن تفاعل الأجهزة الرسمية المعنية كانت سلبية في كل الأحوال، وهو ما يبرر إدانتها في نظر مواطنيها الذين يرون في مواقفها السلبية دليلًا على التواطؤ والخيانة. صحيح أنه توجد قوانين زجرية في بلدان عربية عدة، تدين الأشخاص المتهمين بازدراء الأديان، لكن تبقى في مجملها شكلية وعديمة الفعالية، وتستخدم استخدامات سيئة، بغرض تصفية حسابات سياسية ضد المعارضين والمزعجين ليس إلا. ويلاحظ هنا أن طبيعة العقوبات المقررة لا تتناسب مع حجم الجريمة، فعندما يتعلق الأمر بامتهان الذات العلوية، وهو اعتداء على عقيدة كل المؤمنين بغض النظر عن أديانهم، لا تبدو العقوبات – المقدرة ببضعة شهور أو حتى أعوام، وكذلك الغرامات المقدرة بعشرات الدولارات– مقنعة في الزجر. ومع الإقرار بوجود وقائع تم فيها ملاحقة بعض الرموز التي اتهمت بالتجديف وازدراء الأديان، إلا أنها لا تعدو بُعدَها الدعائي الذي يقضي بالبحث عن كبش فداء، تقدمه السلطة الحاكمة برهانا يمنحها صك براءة الذمة، وتمتص به بعضا من مشاعر الغضب الذي يؤجج عليها نقمة شعوبها، هذا ما لم يكن لغرض في نفس يعقوب. صحيح أنه سجلت حالات تم فيها إصدار أحكام قاسية بلغت حد الإعدام، لكنها كانت إعدامات سياسية بامتياز، وما حادثة نمر النمر ببعيدة، حيث جرى إعدامه بسبب دوره في الاحتجاجات المناهضة للنظام السعودي في المنطقة الشرقية عام 2011. أما الإخراج الرسمي للحادث، فهو أن الحكم جاء بعد أن ثبت على المتهمين اعتناق المنهج التكفيري المشتمل على عقائد الخوارج، المخالف للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة[48]!

أما خارج هذا التوظيف السياسي، فالوقائع اليومية تشير إلى أن هؤلاء يحتلون الصدارة في أجهزة الدولة بما فيها وزارات الثقافة والإعلام، ولهم حضور مكثف في القنوات الفضائية الرسمية التي يُصرف عنها من أموال الشعب، كما أن مقالاتهم تشكل وجبات يومية يقتات عليها جمهور القراء المسلمين الذين يتجرعون غصص التجديف والإباحية والبذاءة وهم صاغرون. وبالمقابل، تعمل السلطات الرسمية على إغلاق القنوات الدينية وغيرها من القنوات الهادفة، التي تعبر عن ضمير الشعب، كما حدث على سبيل المثال مع قناة مصر 25، وهي القناة الرسمية للإخوان المسلمين، و«الحافظ» و«الناس» و«الرحمة» وغيرها، فضلًا عن سياسة المداهمات وإغلاق المكاتب، التي تتعرض لها بعض القنوات المحايدة والجادة، كما حدث ويحدث مع قناة الجزيرة.

48- ينظر بلاغ وزارة الداخلية السعودية، 2016/1/2، في:
https://arabic.cnn.com/middleeast/02/01/2016/urgent-saudi-arabia-executes-47-convicted-terrorism

وإذا تجاوزنا قنوات التصريف الرسمية إلى مضامينها، تستوقفنا برامج «الترفيه» التي تسوق العربدة والدعارة، وتهدر المال العام في شراء المسلسلات المدبلجة، إلى جانب المهرجانات الفنية الماجنة التي ترعاها الدولة، وتنفق عليها من خزينتها على حساب قوت المواطن العربي، فضلًا عن الأنشطة المشبوهة التي تنفذها الأندية الماسونية كالليونز والروتاري تحت سمع وبصر الدولة ورعايتها القانونية، ناهيك عن الفعاليات المرتبطة بالسياحة في البلدان العربية، وما يرتبط بهذا الملف من اعتداء على كرامة المواطن العربي الذي يتم المتاجرة بشرفه فيما تقف الدولة متفرجة على جرائم السياحة الجنسية. وبعيدًا عن المضامين الداعرة لبرامج الترفيه، تستوقفنا الممارسات اليومية التي تقتل الفضيلة في كل مدينة عربية، حيث تنشط تجارة الدعارة، والملاهي الليلية المرخصة من السلطات الرسمية، وتغص الشواطئ بملايين العراة من الجنسين، ناهيك عما يروج عن انتشار أندية العراة في أرجاء واسعة من شواطئ الوطن العربي.

إن هذا النزيف الأخلاقي الذي يعرّض حياة المجتمعات العربية لخطر الانهيار والإفلاس الشامل، تستدعي مساءلة الأنظمة التي تحكمها في ضوء ميثاق الشرف الذي يجب أن يحكم علاقة الدولة بمواطنيها. وبالعودة إلى القواعد المتعارف عليها في الأدبيات السياسية إسلاميًا وعالميًا، والتي سبق الإشارة إليها في مقدمة هذا البحث، يتبين حجم الفجوة الفاصلة بين ما هو قائم، وما ينبغي أن يكون عليه الأداء الأخلاقي للدولة. لقد انتهكت الدولة مبدأ الحفاظ على القيم المشتركة التي تشكل موضوع إجماع، والتي تحدد هوية المجتمع، وتتحمل – تبعًا لذلك – غياب التوافق الاجتماعي، وإحساس الأفراد بمعنى وجودهم، وإحساسهم بهويتهم المشتركة، وهو ما يشكل تهديدًا حقيقيًا لهوية المجتمع وتحطيما لقيمه. وكما هو مقرر مبدئيًا، فإن الوظيفة السياسية للدولة لا تكون شرعية إلا عندما تعبر عن هوية المجتمع، ولا تعتبر أوامرها ملزمة للأفراد إلا في إطار مناسبتها له، ومن ثم، فإن إخلال الدولة بهذه الوظائف كان ولا يزال يعرّض شرعيتها للمساءلة.

المراجع

الأفندي، عبد الوهاب أحمد. **الإسلام والدولة الحديثة: نحو رؤية جديدة.** لندن: دار الحكمة، د. ت.

أمزيان، محمد. «الخطاب الحداثي العربي وإشكالية الثابت والمتحول»، دورية **نماء**، العدد 4-5 (2018).

البلغيثي، آسية الهاشمي. **نضال امرأة، في مجال المرأة.** الدار البيضاء: لينو النخلة، 1996.

بنبلا، أحمد. «النسب اللعين، نقد العقل الغربي»، مجلة **المنعطف المغربية**، العدد 23-24 (2004).

حلاق، وائل. **الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي.** الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.

الخراط، إدوارد. «قراءة في ملامح الحداثة عند شاعرين من السبعينات»، مجلة **فصول**. المجلد 4، العدد 4 (يوليو، أغسطس وسبتمبر 1984).

الديالمي، عبد الصمد. **المعرفة والجنس من الحداثة إلى التراث.** الدار البيضاء: منشورات عيون، 1987.

الريسوني، قطب. **النص القرآني، من تهافت القراءة إلى أفق التدبر: مدخل إلى نقد القراءات وتأصيل علم التدبر القرآني.** الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2010.

السعداوي، نوال. **سقوط الإمام.** القاهرة: دار المستقبل العربي، 1987.

السياب، بدر شاكر. **ديوان بدر شاكر السياب.** بيروت: دار العودة، 1971.

صديقي، كليم. **ما بعد الدولة القومية «المسلمة».** ترجمة وتقديم عبد الرحمن أبو ذكري. الإسكندرية: منشورات الإسكندرية، 2013.

الطعان، أحمد إدريس. **العلمانيون والقرآن الكريم.** الرياض: دار ابن حزم للنشر والتوزيع، 2007.

عويس، عبد الحليم. **الدولة الحديثة في المحيط الإسلامي بين الحقيقة والتزييف.** القاهرة: دار الكلمة، 2010.

عياد، شكري محمد. **المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين**، سلسلة عالم المعرفة 177. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1993.

غليون، برهان. **نقد السياسة: الدولة والدين.** بيروت/الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2013.

الفيتوري، محمد. **ديوان محمد الفيتوري**، الجزء 2. بيروت: دار العودة، 1979.

قباني، نزار. **الأعمال الشعرية الكاملة**، الجزء 3. بيروت: منشورات نزار قباني، 1983.

الكواري، علي خليفة وآخرون. **الاستبداد في نظم الحكم العربية.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005.

منيف، عبد الرحمن وآخرون. **النهضة التحديث القديم والجديد**، الكتاب الثاني. قبرص: مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، 1990.

Badie, Bertrand. *L'Etat importé: Essai sur l'occidentalisation de l'ordre politique*. Paris: Fayard, 1992.

Coicaud, Jean-Marc. *Legitimacy and politics: A contribution on the Study of Political Right and Political Responsibility*. David Ames Curtis (ed. & trans.). Cambridge: the Press Syndicate of the University of Cambridge, 2002.

Latouche, Serge. *L'Occidentalisation du Monde*. Paris : la Découverte, 1989.

Rabasa, Angel et al. *Building moderate Muslim networks*. Santa Monica: RAND Corporation, 2007.

Touraine, Alain. *Critique de la Modernité*. Paris: Fayard, 1992.

OPEN ACCESS
Submitted: 9 January 2019
Accepted: 21 February 2019

أبحاث ودراسات

في تحليل الخطاب الاجتماعي: قراءة في المفاهيم والمصطلحات

حسن مالك
أستاذ مساعد في التعليم العالي مساعد، جامعة محمد الخامس، المدرسة العليا للأساتذة، الرباط، المغرب
malek_ling@hotmail.fr

ملخص

يتناول هذا البحث من خلال منهج تحليلي نقدي الأسس النظرية والمنهجية والأدوات الإجرائية التي ينبغي اعتمادها لصياغة علمية للمفهوم والمصطلح، ويعالج أزمة المفاهيم والمصطلحات في الخطاب الاجتماعي العربي، المتسمة بفوضى ناتجة عن عدم إدراك المفهوم في أصوله وكيفية ترجمته إلى مفهوم نابع من اللغة العربية من جهة، وغياب فهم حقيقي في أغلب الأحيان لشروط تأسيس المفاهيم والمصطلحات في أصولها المعرفية والتصورية من جهة أخرى. تنطلق الدراسة من معطيات مصطلحية منجزة في الحقول المعرفية المبحوث فيها وتحللها نقديًا، وتتفاعل مع المصطلح في مستويات تراتبيّته وقضاياه الراهنة والاستشرافية، وتَعتبر الدراسة أن نجاعة المفاهيم في العلوم الاجتماعية تستند إلى مدى فعاليتها العلمية وشموليتها ودقة مصطلحاتها، حيث تصبح أكثر تداولا في مجالات الخطاب المختلفة، كما تعتبر المصطلح مفتاحًا للعلوم.

الكلمات المفتاحية: الخطاب الاجتماعي، تحليل الخطاب، المفاهيم، المصطلحات

للاقتباس: مالك ح.، «في تحليل الخطاب الاجتماعي: قراءة في المفاهيم والمصطلحات»، مجلة تجسير، المجلد الأوّل، العدد الأوّل، 2019

https://doi.org/10.29117/tis.2019.0014

© 2019، مالك، الجهة المرخص لها: دار نشر جامعة قطر. تم نشر هذه المقالة البحثية بواسطة الوصول الحر ووفقًا لشروط Creative Commons Attribution license CC BY 4.0. هذه الرخصة تتيح حرية إعادة التوزيع، التعديل، التغيير، والاشتقاق من العمل، سواء أكان ذلك لأغراض تجارية أو غير تجارية، طالما ينسب العمل الأصلي للمؤلفين.

OPEN ACCESS
Submitted: 9 January 2019
Accepted: 21 February 2019

Analyzing the Social Discourse: An Overview of Concepts and Terminologies

Hassan Malek
Assistant professor of Higher Education, University of Mohamed V, ENS, Rabat, Morocco
malek_ling@hotmail.fr

Abstract

This study examines through a critical and analytical method the required theoretical and methodological foundations and procedural tools for a scientific elaboration of concepts and terms. It also deals with the crisis of concepts and terminologies in the Arabic social discourses resulting from the lack of understanding the origin of concepts. Furthermore, the study analyzes the ways of translating terminologies into concepts stemming from the Arabic language on the one hand, and mostly due to the lack of a real understanding of terminology in its cognitive and conceptual origins on the other hand. The study proceeds from critically analyzing the terminology data in the fields of knowledge and interacts with concepts and terminology-related issues. It shows that the effectiveness of concepts in social sciences is based on a fundamental criterion, which is the extent of scientific effectiveness, comprehensiveness and accuracy of terminology, as it becomes greatly used in the various fields of discourse and a key for expanding sciences.

Keywords: Social discourse; Discourse analysis; Terms; Concepts

للاقتباس: مالك ح.، «في تحليل الخطاب الاجتماعي: قراءة في المفاهيم والمصطلحات»، مجلة تجسير، المجلد الأوّل، العدد الأوّل، 2019

https://doi.org/10.29117/tis.2019.0014

© 2019، مالك، الجهة المرخص لها: دار نشر جامعة قطر. تم نشر هذه المقالة البحثية بواسطة الوصول الحر ووفقًا لشروط Creative Commons Attribution license CC BY 4.0. هذه الرخصة تتيح حرية إعادة التوزيع، التعديل، التغيير، والاشتقاق من العمل، سواء أكان ذلك لأغراض تجارية أو غير تجارية، طالما ينسب العمل الأصلي للمؤلفين.

مقدمة

إذا كانت المفاهيم صورة ذهنية لخصائص مجردة يتم من خلالها التمثيل الرمزي لشيء ما، مما يسمح بتصنيف الموضوعات والموجودات، فإنها بهذا المعنى تعد أدوات أولية لفهم العالم وتأويله، كما تعد آلية للتعميم ومدخلًا ضروريًا لإنتاج الفكر وتداوله، حيث تسهم في تحديد الأفكار والمعاني وفق صورة ذهنية ترمز إلى الموجودات المادية أو المعنوية، وتدل عليها تعيينًا لاستعمال مخصوص، في حين تتولى المصطلحات تسمية الوعي التأويلي لها وتأطيره بكل العناصر اللسانية والتداولية التي تستمر في ضخ تمثّلاتها الرمزية لموضوعها. فبين المصطلح والمفهوم حدود اتصال وانفصال، فالمصطلح – باعتباره دالًّا لغويًا – يدل على المفهوم، وهو ضرورة لازمة للمنهج العلمي، إذ لا يستقيم منهج إلا إذا بني على مصطلحات دقيقة، ومن ثم فقد أهّله هذا التحديد أن يصير بناءً ذهنيًا مجردًا، يتم بناؤه لتلبية حاجة معرفية ومنهجية لتصنيف العلوم والخطابات. فالمصطلح دال يجمع ما اتفق القوم عليه، إنه إذًا الدلالة اللفظية للمفهوم[1].

وبسبب ضرورة المصطلحات في المقاربات العلمية أصبحت على حد تعبير الخوارزمي مفاتيح العلوم، بل هي نواة وجودها، وترتبت عن هذا القول السائر حقيقة علمية راجت بين المهتمين هي أن: «فهم المصطلحات نصف العلم». لقد جعل تطور المباحث العلمية – خصوصًا في العلوم الاجتماعية ومجالات تحليل الخطاب – البحث في الأسس المنهجية للمفاهيم والمصطلحات من البديهيات التي تساهم في تدقيق أدوات الباحث، فلم يعد استعمال «المفهوم» و«المصطلح» يتم على سبيل الترادف – مثلًا – بل أصبح الباحث يفرق بينهما، ويثبت لكل واحد منهما دلالته وماهيّته. فالمفهوم يركز على الصورة الذهنية، في حين يركز المصطلح على الدلالة اللفظية للمفهوم، ورغم أن المفهوم أسبق من المصطلح، فكل مفهوم مصطلح، والعكس غير صحيح، لأن المفهوم مضمون المصطلح ودلالته في الأذهان[2].

وتجدر الإشارة إلى أن نجاعة المفاهيم في العلوم الاجتماعية تستند إلى معيار أساس يتمثل في مدى فعاليتها العلمية وشموليتها ودقة مصطلحاتها، حيث تصبح أكثر تداولًا في مجالات الخطاب المختلفة؛ الاجتماعية والسياسية والثقافية والإعلامية... وتصبح إطارًا مرجعيًا يمكّن الباحث من القياس الذي يعد جسرًا بين المستوى النظري المفاهيمي (مستوى الخطاب المفاهيمي المجرد) ومستوى الملاحظة والاختبار (مستوى الخطاب الملموس). فالمفاهيم والمصطلحات في العلوم الاجتماعية – تحديدًا – تقوم بوظائف وأدوار متعددة؛ من ضمنها تنظيم العلاقة بين القضايا النظرية والقضايا الإجرائية.

أولًا: الإطار العام للبحث

1- استعراض الدراسات السابقة

شملت قراءة الأدبيات المتعلقة بميدان البحث ثلاثة مجالات أساسية:

المجال الأول: دراسات حديثة تتعلق بالمصطلحية وقضايا المصطلح العربي، من قبيل: الأسس الإبستمولوجية للنظريات والمدارس والمقاربات المصطلحية، ومسألة التناسب الدلالي بين المفهوم والمصطلح، ثم المنهجية المصطلحية أو صناعة المصطلح (الوضع، التوليد، التعريف، التقييس، الترجمة...).

المجال الثاني: مراجع ومعاجم حديثة متخصصة في العلوم الاجتماعية، ودراسات حديثة تتناول إشكالات البحث في العلوم الاجتماعية من حيث قضاياها ومناهجها وإجراءاتها...

المجال الثالث: دراسات حديثة تتعلق بتحليل الخطاب، والتحليل النقدي للخطاب، من قبيل: تحليل الخطاب بين المفهوم والنشأة، واتجاهات منهجية في تحليل الخطاب، ونظريات تحليل الخطاب، والتحليل النقدي للخطاب؛ الخطاب والسلطة، الخطاب والإعلام، الخطاب والتغيير الاجتماعي، التحليل النصي في الخطاب الاجتماعي...

1- عبد العاطي الزياني، **في تحليل الخطاب: مداخل أولية للفهم والتأويل**، (فاس: منشورات مقاربات للنشر والثقافة، 2017) ص 402.
2- المرجع نفسه، ص 403.

ورغم أهمية هذه الأدبيات وقيمتها في تأسيس تصورات علمية دقيقة بخصوص النظريات المصطلحية، والأبحاث الاجتماعية، والدراسات المرتبطة بمجالات تحليل الخطاب، إلا أنها لم تتعمق في دراسة المفاهيم والمصطلحات الموجهة للخطاب الاجتماعي، والتي تبلورت في إطار التحليل النقدي للخطاب، ولا في أسسها المنهجية وامتداداتها النظرية، كما أنها لم تقدم أدوات نظرية فعالة لمقاربة المعطيات الخاصة بإشكال بناء المفاهيم والمصطلحات في العلوم الاجتماعية، وهي المعطيات التي تتوافق مع احتياجات الباحثين ومطالبهم في هذا المجال. وهذا ما حاول هذا البحث تداركه من خلال رؤية نسقية تدرك شروط وسياقات تكوُّن المفاهيم والمصطلحات، وأبعادها النظرية والمنهجية بشكل عام، وتدرك طبيعة المفاهيم والمصطلحات المستعملة في مجال العلوم الاجتماعية وتحليل الخطاب عمومًا وأبعادها، والتحليل النقدي للخطاب على وجه التحديد. وهذا ما يمكن اعتباره قيمة مضافة لهذه الدراسة.

2- مشكلة البحث

تحاول هذه الدراسة البحث في الأسس المنهجية للمفاهيم والمصطلحات التي تبلورت في الخطاب الاجتماعي في إطار مقاربة حديثة تتصل بالتحليل النقدي للخطاب؛ وبناء على هذا التأسيس الإشكالي، يحاول هذا البحث الإجابة عن التساؤلات الآتية:

- كيف تناولت الدراسات والبحوث المصطلحية قضايا المصطلح والمفهوم مع تشعب مسارات المصطلح وصعوبة تأسيس المفهوم في أنساق معرفية محددة؟
- ما الأسس المعرفيّة والمنهجيّة لصياغة المفاهيم والمصطلحات في العلوم الاجتماعية؟
- ما أهم المفاهيم والمصطلحات التي تبلورت في الخطاب الاجتماعي وفي مقاربة التحليل النقدي للخطاب على وجه التحديد؟ وما أهمية هذه المفاهيم والمصطلحات في الدراسة والبحث والتحليل في ميدان العلوم الاجتماعية؟
- كيف يعطي التحليل النقدي للخطاب اهتمامًا قويًا للغة والمجتمع والسلطة والأيديولوجيا والمجموعات البشرية والمؤسسات الاجتماعية والعلاقات السلطوية وغيرها؟

3- أهداف البحث وأهميته

يتناول هذا البحث موضوعًا مركزيًا في مجال العلوم الاجتماعية ومجالات تحليل الخطاب، إذ يطرح للدراسة والتحليل قضية أساسية بالغة التعقيد والحساسية، ومسألة دقيقة وحاسمة في سيرورة الأبحاث العلمية، تثير الكثير من السجالات الفكرية على المستويين الإبستمولوجي والمنهجي. ويتعلق الأمر بعمليتي صياغة المفاهيم والمصطلحات في العلوم الاجتماعية والتحليل النقدي للخطاب. ويستعرض البحث من خلال رؤية نسقية وبطريقة تحليلية نقدية مختلف الأدوات الإجرائية، وكذا الأسس النظرية والمنهجية التي ينبغي اعتمادها لصياغة علمية دقيقة للمفهوم والمصطلح، لافتًا النظر إلى أهمية تأسيس المصطلح باعتباره مفتاحًا لكل العلوم، فأي علم يريد أن يتطور، عليه أن يحسن بناء مصطلحاته المناسبة لتصوراته والملائمة لمفاهيمه. إن الهدف الأساس من هذا البحث هو: جعل الباحث العربي في مجال العلوم الاجتماعية ومجالات تحليل الخطاب عمومًا، مدركًا وواعيًا بالظاهرة المصطلحية في تراتب مستوياتها وحدود علاقاتها، متمثلًا للوضع الإبستمولوجي المتصل أساسًا بتأسيس المفهوم وصناعة المصطلح، ومتفاعلًا مع المصطلح اللساني الاجتماعي في جميع مستوياته وقضاياه الراهنة والاستشرافية.

4- فرضية البحث

إن الأسئلة المطروحة اليوم للبحث العلمي العربي هي أسئلة إبستمولوجية تتصل – أساسًا – بتأسيس المفهوم وصناعة المصطلح، لذلك نفترض في هذه الدراسة أن تميز العلوم الاجتماعية ومجالات تحليل الخطاب عمومًا بدرجة كبيرة من التداخل المنهجي والترابط المعرفي، يجعل من الصعب التحكم في مفاهيمها ومصطلحاتها، مما يضع الباحثين أمام تحديات كبيرة للوصول إلى نتائج دقيقة. وتزداد هذه التحديات تعقيدًا عندما ننظر إلى أزمة المفاهيم والمصطلحات في الخطاب الاجتماعي العربي الذي يتسم في كثير من الأحيان بفوضى كبيرة ناتجة عن عدم إدراك المفهوم في أصوله، وكيفية ترجمته

إلى مفهوم نابع من اللغة العربية من جهة، وعدم فهم حقيقي – في أغلب الأحيان– لشروط تأسيس المفاهيم والمصطلحات في أصولها المعرفية والتصوُّرية من جهة أخرى.

5- منهج البحث

يحاول هذا البحث أن يتناول قضايا المفهوم والمصطلح في إطار مقاربة حديثة تتصل بالتحليل النقدي للخطاب، وهي مقاربة تربط بين الخطاب والقضايا الاجتماعية والعلاقات السلطوية والثقافية داخل المجتمع، كما يحاول رصد مظاهر التفاعل بين الخطاب والمجتمع، ولا يزعم البحث أنه يقيم بوضوح تام جسرًا واصلًا بين التحليل اللساني للنص وبين العلوم الاجتماعية، ولكنه يحرص– اعتمادًا على منهج تحليلي نقدي– على الانطلاق من معطيات مصطلحية منجزة في الحقول المعرفية المبحوث فيها، وتحليلها تحليلًا نقديًا ما وسعه الجهد، غايته في ذلك فتح باب للنظر في الأسس النظرية والمنهجية للمفاهيم والمصطلحات في الخطاب الاجتماعي.

ثانيًا: الأسس النظرية والتحديدات المفاهيمية للمصطلح والمفهوم

تجمع الدراسات والأبحاث المصطلحية على أن المصطلحات تمثل مفاتيح العلوم، وهي أساس وجودها، ولا يمكن لهذه العلوم أن تؤسس مفاهيمها ومعارفها دون ضبط هذا الجهاز المصطلحي الذي يؤسس هوية كل علم من العلوم، وهو ضرورة لازمة للمنهج العلمي. ويعد تطور هذا الجهاز ومسايرته لأحدث النظريات العلمية الخاصة به معيارًا أساسيًا لتفاضل العلوم فيما بينها، وإذا كانت ظاهرة المصطلح تتسم بشموليتها لتختص بكل العلوم والمعارف، فإنها جميعها تتصل باللغة لصناعة مصطلحاتها، وهنا يبرز الدور اللساني في ضبط هذه الصناعة وتأطيرها وتحديد قوانينها الواضعة للمصطلح والمولّدة له، فيتساوق المفهوم مع صناعة مصطلحه في أنساق معرفية تحددها الأسس الفلسفية والمنطقية والأنطولوجية لتكوين المفهوم[3]. وكما يرى فيستر فإنه «لا تحصل في العلوم صفة النسقية إلا إذا احتوت على أنساق مفهومية، ولا يمكنها ذلك إلا إذا وجدت تلك الأنساق داخل أنساق مصطلحية»[4]. فالعلم يبنى على الملاءمة بين النسقين المفهومي والمصطلحي، وهو الذي يؤسس النظرية المصطلحية بجانبيها النظري والتطبيقي، إذ المفهوم تكوين تصوري يتشكل في نسق ذهني تربطه علاقة قصدية مع مصطلح يتشكل في نسق لساني خاص به.

1- المصطلحية وإشكال تحديد المفهوم

1-1 - مصطلح أم اصطلاح؟

تشير التعريفات اللغوية التراثية إلى أن كلمتي «مصطلح» و «اصطلاح» مترادفتان في اللغة العربية، وهما مشتقتان من «اصطلح» (وجذره صلح) بمعنى «اتفق»، لأن المصطلح أو الاصطلاح يدل على اتفاق فئة ما على استخدامه للتعبير عن مفهوم علمي محدد. ومن يدقق النظر في المعاجم العربية القديمة، يجد أنها تشتمل على لفظي «مصطلح» و«اصطلاح» بوصفهما مترادفين، فالتعريفات اللغوية للاصطلاح تشير إلى أن كلمة «مصطلح» مشتقة من اصطلح القوم على الأمر أي اتفقوا عليه. قال الزبيدي في تاج العروس: «الصلاح ضد الفساد، وأصلحه ضد أفسده، والصلح تصالح القوم بينهم وهو السلم، والصلح أيضا اسم جماعة متصالحين، واصطلحا وصالحا، وتصالحا واصطلحا... كل ذلك بمعنى واحد، واستصلح نقيض استفسد و(الاصطلاح): اتفاق طائفة مخصوصة على أمر مخصوص»[5].

3- خليفة الميساوي، **المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم**، (الرباط: دار الأمان، 2013)، ص 15.

4- Wuster, E., *L'étude scientifique générale de la terminologie, zone frontalière entre la linguistique, la logique, l'ontologie, l'informatique et les sciences des choses*, In Guy Rondeau & Helmut Felber, Textes choisis de terminologie (Québec: Université Laval, 1981), p. 56.

5- السيد المرتضى الحسين الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق حسين نصار، (الكويت: مطبعة حكومة الكويت، 1369)، ص 547.

وقال الجوهري في تاج اللغة وصحاح العربية: «الصلاح: ضد الفساد، تقول: صلح الشيء يصلح صلوحًا... والصلاح: المصالحة»[6]. ومن المعجميين الذين استخدموا لفظي «اصطلاح» و«مصطلح» بوصفهما مترادفين: عبد الرزاق الكاشاني (المتوفى حوالي 736 هـ)، إذ استخدم في كتابه «اصطلاحات الصوفية» لفظ «اصطلاح»، واستخدم لفظ «مصطلح» في مقدمة معجمه «لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام»[7]. أما ابن خلدون فقد استعمل لفظ «مصطلح» في «المقدمة» وتحديدًا في الفصل الواحد والخمسين: «في تفسير الذوق في مصطلح أهل البيان». وفي القرن الثاني عشر الهجري، استعمل محمد التهانوي لفظي «اصطلاح» و«مصطلح» بوصفهما مترادفين في مقدمة كتابه المشهور «كشاف اصطلاحات العلوم»[8].

من كل هذا ندرك أن المؤلفين العرب القدامى استعملوا لفظي «مصطلح» و «اصطلاح» بوصفهما مترادفين. وإذا كان لفظ «اصطلاح» في التعريفات العربية يرتبط بحمولة اشتقاقية ودلالية معينة، فإن لفظ «Terminology/Terminologie» لا يحتوي على هذه الحمولة. يقول الباحث اللساني عبد القادر الفاسي الفهري في كتابه «المقارنة والتخطيط في البحث اللساني»: «إذا نظرنا إلى لفظ «اصطلاح» نجده يتصل بالصلح والاتفاق في التصور العربي، وأما لفظ Terminology فليس له هذه الحمولة»[9]. وهو ما توضحه الدراسات الغربية الحديثة التي تناولت المصطلحية الحديثة، حيث نجدها تميز بين فرعين من هذا العلم: الأول Terminology/Terminologie والثاني Terminography/Terminographie، فالأول هو العلم الذي يبحث في العلاقة بين المفاهيم العلمية والمصطلحات اللغوية، والثاني هو العمل الذي ينصب على توثيق المصطلحات، وتوثيق مصادرها والمعلومات المتعلقة بها، ونشرها في شكل معاجم مختصة؛ إلكترونية أو ورقية. والذي يجمع بين الفرعيين هو لفظ «المصطلحية» باعتباره اسمًا شاملًا يجمع بين نوعين من النشاط: «علم المصطلح» الذي يعنى بالجانب النظري، و«صناعة المصطلح» التي تعنى بالجانب العملي[10].

2-1 -مفهوم المصطلحية

رغم إشكال تحديد مفهوم «المصطلحية» وتعدد التسميات والمصطلحات في الدراسات الاصطلاحية العربية الحديثة في مقابل المفاهيم الاصطلاحية الغربية، فإن التعريفات المسندة للمصطلحيةت تفق في كونها هي: العلم الذي يبحث في العلاقة بين المفاهيم العلمية والألفاظ اللغوية التي تعبر عنها. فكل حقل من حقول المعرفة البشرية يتوفر على مجموعة كبيرة من المصطلحات التي تعبّر عن مفاهيمه لغويًا، وتبيّن العلاقة بين المفهوم والمصطلح الذي يعبر عنه في التعريف العلمي الدقيق. فالمصطلحات هي تسميات لغوية لتلك المفاهيم ووحدات رمزية تعبر عن المفهوم كما هو الحال في كثير من العلوم.

ويعني مصطلح «مصطلحية» حسب كابريتيراز ثلاثة مفاهيم مختلفة على الأقل:

1. مجموعة المبادئ والأسس التصورية التي تتحكم في دراسة المصطلحات.
2. مجموعة القواعد التي تحقق العمل المصطلحي.
3. مجموعة المصطلحات التي تكوّن مجالًا من مجالات التخصص المعينة[11].

6- الجوهري إسماعيل بن حماد، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقيق أحمد عطار (بيروت: د.د، 1989) ص 383-384.

7- علي القاسمي، **علم المصطلح: أسسه النظرية وتطبيقاته العملية** (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 2008)، ص 262.

8- المرجع نفسه، ص 262-263.

9- عبد القادر الفاسي **الفهري: المقارنة والتخطيط في البحث اللساني**، (الدار البيضاء: دار توبقال، 1998)، ص 141.

10- علي القاسمي، مرجع مذكور، ص 264.

11- Cabré, M.T, *La terminologie: théorie, méthode et applications*, traduit du Catalin et adapté par Monique C. Crmier et John Humbley (Paris: University of Ottawa Press, 1998), p. 70.

ويعرف ديبوا «المصطلحية» بأنها: مجموعة من المصطلحات المعرّفة بدقة، يعرف العلم بواسطتها مفاهيمه[12].

وربط ألانراي المصطلحية بثلاث ممارسات: الممارسة المعرفية، والممارسة اللسانية، والممارسة الاجتماعية، وهي: ممارسات ذات علاقة ترابط متينة[13]. وتتناول «المصطلحية» حسب علي القاسمي جوانب ثلاثة متصلة من البحث العلمي والدراسة الموضوعية، وهي:

1. البحث في العلاقات بين المفاهيم المتداخلة التي تتبلور في صورة منظومات مفهومية تشكل الأساس في وضع المصطلحات المصنفة التي تعبر عن تلك المفاهيم.
2. البحث في المصطلحات اللغوية والعلاقات القائمة بينها، ووسائل وضعها، وأنظمة تمثيلها في بنية علم من العلوم.
3. البحث في الطرق العامة المؤدية إلى خلق اللغة العلمية بصرف النظر عن التطبيقات العملية في لغة طبيعية بذاتها[14].

ويرجع اختلاف التعريفات التي أسندت للمصطلحية؛ سواء من حيث مبناها أو معناها، إلى تشعب مسارات المصطلح، وتشكل المفاهيم، إذ كان الهدف من المصطلحية بمفهومها الحديث معالجة المصطلحات العلمية والتقنية، وتقييسها، وجعلها سهلة التناول بين العلماء والتقنيين والمهنيين. فإذا أطلقه مستعملوه في علم من العلوم، أو فن من الفنون، أو صناعة من الصناعات بمفهوم معين، كان المقصود به هو: ما اصطلحوا عليه، وتعارفوا على مدلوله، دون ما سوى ذلك من الدلالات الأخرى. ولقد أدى اختلاف الميادين المعرفية والعلمية التي تعتمد عليها المصطلحية إلى اختلاف مناهجها، وتنوع مدارسها ومقارباتها ونظرياتها، «ولا شك في أن آثار هذا الاختلاف والتعدد انتقلت إلى المصطلحية العربية التي لم تستفد من هذا التنوع والاختلاف إلا سلبًا، مما أثر على مجراها النظري والتطبيقي، فأنتج خلطا مصطلحيًا عجيبًا في التصور، والمفهوم، والوضع، والتوليد، والتقييس، والتوحيد، والترجمة، فأدّى إلى كثرة العوائق الإبستمولوجية التي حالت دون نشأة مصطلحية عربية أصيلة تصورًا ومفهومًا ومنهجًا»[15].

2- المفهوم والنظرية المفهومية

2-1 - تعريف المفهوم

لقد جاء تصور «المفهوم» في الثقافة العربية الإسلامية القديمة جامعًا بين المعنى المعجمي والمعنى الفلسفي والاصطلاحي، وهذا ما تضمنته كتب التعريفات، ومعاجم العلوم والفنون، ومصطلحاتها. فالمفهوم في هذه الكتب والمعاجم: ما جعل في العقل بالقوة، أو بالفعل، أو هو الصورة الذهنية. وأسهمت كتب الأصول والمنطق إلى جانب الكتب والمعاجم السابقة في منح المفهوم مكانة خاصة ومجالًا معينًا. فالأصوليون يجعلون المفهوم بخلاف المنطوق، ومعنى هذا أنه هو ما يفهم من العبارة المكتوبة أو المنطوقة، وبعبارة أخرى هناك منطوق وهناك مسكوت عنه. فما يوافق حكم المسكوت عنه فيه حكم المنطوق، هو مفهوم الموافقة أو فحوى الخطاب. وما يخالف مدلول لفظه لمحل النطق، سموه مفهوم المخالفة أو دليل الخطاب. إن النوع الأول هو مطابقة المفهوم للمنطوق، والنوع الثاني يكون فيه المفهوم ناتجًا بطريق الالتزام. ولقد اهتم المناطقة أيضًا بالمفهوم باعتباره مفردة، غير أنهم فرقوا بين الماصدق والمفهوم: فالماصدق يشمل جميع الأفراد الذين تطلق عليهم المفردة (الإنسان يصدق على كل إنسان)، والمفهوم يختص بجميع الصفات التي يتضمنها تصور الشيء: (الإنسان يختص بالحياة، وبالقوام المستقيم، وبالنطق...). كما أن القارئ لكتب المنطق يجد مفردة أخرى لها صلة وثيقة بالماصدق، والمفهوم، هي التصور[16].

12- Dubois, J. et al, *Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage* (Paris: Larousse, 1994), p. 43.

13- A. Rey, *La terminologie: Noms et Notions*, Coll. Que sais -je ? (P.U.F: Paris, 1979), p. 80.

14- علي القاسمي، مرجع مذكور، ص 270.

15- خليفة الميساوي، مرجع مذكور، ص 16.

16- محمد مفتاح، **ما المفهوم؟ في المفاهيم تكونها وسيرورتها** (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2000) ص 11-19.

ويثير مصطلح «مفهوم» العديد من الإشكالات المرتبطة بتداخل المفاهيم المحيلة عليه في كثير من اللغات والثقافات الغربية، وهو الأمر الحاصل كذلك في اللغة والثقافة العربية. فالمصطلحات المتداولة في هذا المجال هي:

Notion-Concept-Intention-Extension-Compréhension-Conception وهكذا نجد في العربية المعاصرة مصطلحات متعددة للتعبير عن معنى «المفهوم»، مثل: مفهوم، تصور، معنى عام، فكرة... وترد هذه الألفاظ كلها أو بعضها في المعاجم الثنائية اللغة، (كالمورد والمنهل)، كأنها مقابلات مترادفة للمصطلحين الأجنبيين: «Notion» و«Concept»[17]. وهناك إشكال آخر يتعلق بترجمة مفردة «مفهوم»، حيث تختلف الترجمات من حيث الدقة والأمانة والتمثّل الجيد للمصطلح. «إن أهمية ترجمة ملائمة يجب أن تعود إلى التعرف على شروط إمكان انبثاق المفهوم ومجال توظيفه اعتمادًا على المعاجم التاريخية والمصطلحية الخاصة في تلك اللغات. إن المفهوم نتاج تجريد ونتاج تعميم انطلاقًا من الصور أو من الأشياء الخاصة. إن التصور قد يكون فرديًا أو جماعيًا، لكن المفهوم الحق لا يكون إلا جماعيًا لأنه يصير مصطلحًا لدى مجموعة من الناس في مجال علمي أو تداولي خاص»[18].

إن من يراجع ما كتب حول المفهوم في الثقافة الأجنبية يجد شيوعه وثراءه وشموليته، هكذا رصدته المعاجم والموسوعات المختصة في مجال الفلسفة العامة والعلوم الاجتماعية، وفي الإبستمولوجيا العامة، وفي علم النفس بمدارسه المختلفة. أما فيما يتعلق بالبحث في مسألة التناسب المفهوميين المفهوم والمصطلح فهو لا يتحدد إلا من خلال معالجة المفاهيم باعتبارها عناصر تنتمي إلى حقل تصوري معين، أي تحديد هويتها المفهومية انطلاقًا من تصنيفها وضبط علاقتها بالمفاهيم المجاورة لها في حقل تخصصها. «فالمفهوم يتشكل بإدراك تنظيم الخصائص الموضوعية التي يتمثلها المصطلحي في ذهنه، فيجردها أو يعطيها صورة مجردة، فتتحدد العلاقات المفهومية داخل النسق المعرفي الذي يحتضن الشبكة المفهومية للعلم المعني، ولذلك فالنظرية المفهومية تعتني بضبط المفهوم وفق منظومته المعرفية التي تحيل على تسميته المصطلحية، وتمكّن من تعريفه تعريفًا مفهوميًا»[19].

وعمومًا تبقى للمفهوم خاصيّاته التي تميزه عن غيره من المفاهيم المجاورة له من حيث السمات الدلالية والأدوار المعرفية، وهي الخاصّيّات التي تؤسس للمنظومة المفهومية بشكل عام. هذه الخاصيّات مرتبطة بالمعاني اللغوية، والأصولية، والمنطقية في الثقافة العربية، وأيضًا باستعمالات المفهوم ونظرياته في الثقافة الغربية.

2-2 - النظرية المفهومية

تعتني النظرية المفهومية بضبط المفهوم وفق منظومته المعرفية التي تحيل على تسميته المصطلحية، وتمكّن من تعريفه تعريفا مفهوميا، وحسب ساجر (1990) فإن المصطلحي يصف المفاهيم بطرق ثلاثة؛ هي:

1. تحديد المفاهيم في حد ذاتها.
2. تحديد المفاهيم وفق العلاقات الرابطة بينها، كما يعبر عنها في البناء المعرفي، وتتحقق وجوديًا في أشكالها اللسانية.
3. وصف المفاهيم حسب الشكل اللساني المناسب، سواء أكان ذلك مصطلحًا أم جملة أم تعبيرًا، حتى نتمكن من معرفته في اللغة الواحدة[20].

17- علي القاسمي، مرجع مذكور، ص 327.

18- محمد مفتاح، مرجع مذكور، ص 14.

19- خليفة الميساوي، مرجع مذكور، ص 54-55.

20- Juan C. Sager & Blaise Azeh Nkwenti, *A Practical Course in Terminology Processing* (Amsterdam: John Benjamins, 1990), p. 2.

تكشف هذه المراحل عن طبيعة الشبكة المفهومية التي تربط المفهوم بالمفاهيم الأخرى المنتمية إلى حقله المفهومي، وهي شبكة قائمة على مجموعة من العلاقات المعقدة والمتعددة في نفس الوقت، تهتم بموقع المفهوم في منظومة المفاهيم، وهو ما يطرح ظواهر تعدد المعنى والترادف والمجانسة المتجذرة في طبيعة العلامة اللسانية. وتسعى النظرية المفهومية إلى ضبط هذه العلاقات (وهي علاقات محكومة بضرب من التراتب، والتكافؤ، والبساطة، والتعقيد)، سواء تعلقت بالبنية المفهومية الداخلية للمفهوم، أو بكيفية تناسبه مع مصطلح لساني وخطابي متخصص.

ولأن المفاهيم ليست سوى مقاربة عملية لربط المصطلحات بنسقها المفهومي، بالاعتماد على منظومة مفهومية خاصة، تهدف إلى إنشاء خطاب علمي ومعرفي ينضوي ضمن حقل من حقول المعرفة. فقد برزت مقاربات لتصنيف الأنساق المفهومية وتحديد مجالاتها، وتسخيرها لخدمة العلم بواسطة المصطلحات التي غرضها الممارسة العلمية بكل حيثياتها الفكرية. ومن ضمن هذه المقاربات التقسيم الذي اعتمده آلان راي لأصناف الأنساق المفهومية، حيث ميّز الباحث بين أربعة أنماط من الأنساق المفهومية:

1. أنساق افتراضية استقرائية ناتجة عن بلورة نظرية محضة، تشتمل على خاصيات قابلة للصورنة، بحيث تكون مفاهيمها وظيفية (مثال ذلك: الرياضيات والمنطق).
2. أنساق تعتمد تصنيفًا منهجيًا للمادة المستقراة والمدروسة، وترتكز على بنية نظرية شبيهة ببنية النوع الأول (مثال ذلك: علوم الطبيعة، والعلوم الاجتماعية).
3. أنساق تقوم على التنظيم البنيوي للمعارف التطبيقية، أو على ممارسة معرفة من معارف النوع الأول أو الثاني، حين تنتظم حزمة من الدالات للحصول على نتيجة ما، وتلبية حاجات محددة، حسب الغايات المتوخاة من المشروع (كالتقنيات مثلا).
4. أنساق ناتجة عن دلالة خطاب ممنهج، سواء تعلق بالكشف عن حقيقة خارجية، أو عرض خاصياتها (كالديانات، والنظريات الفلسفية، والخطابات الأيديولوجيات في العلوم الإنسانية خاصة)، وقد يتعلق الأمر أيضا ببناء مجموعة من المفاهيم الثقافية المعرَّفة والمقيسة مسبقًا (في مثل: القانون، والخطابات المعيارية، والبلاغية والاجتماعية...)[21].

3- الأسس المنهجية لصياغة المصطلحات والمفاهيم في العلوم الاجتماعية

يمثل المفهوم بنية ذهنية تصوُّرية ينشئها المصطلحي في ذهنه، ويضبط دلالاتها، ثم يجريها في مصطلح يشكله معجميًا حسب القواعد اللسانية التي تتحكم في النظام اللساني المستعمل. ويقوم تكوين المصطلح على التماسك الداخلي والتناسب المفهومي، أي أن الوحدة المعجمية الظاهرة في الاستعمال تعبّر فعلًا عن المحتوى المفهومي لها. فتكوّن البنية الذهنية الملائمة لنظام الاستعمال. وفي غياب هذه الملاءمة يختل المعنى ويضطرب المفهوم، فتتعدد المصطلحات لمفهوم واحد حسب زاوية النظر وطبيعة المعنى. في الأبحاث الاجتماعية بصفة عامة، تتأرجح طرق وكيفيات صياغة المصطلحات والمفاهيم، بين قطبي العقلانية والإمبريقية، وثنائية الاستنتاج والاستقراء. فسواء تعلق الأمر بالأبحاث الأساسية أو التطبيقية، فإن ثنائية الكمّ والكيف مطروحة وحاضرة بشكل قوي، بحيث لا يمكن تجاهلها، إما على مستوى المقاربات المتبعة أو على مستوى البنية الاستدلالية، فثنائية الكمّ والكيف هي ما يغذي ويؤطر في الأخير كل الأبحاث في العلوم الاجتماعية.

وهذا ما ينعكس على شروط صياغة المصطلحات والمفاهيم. فليس هناك منهج واحد صالح لكل الاستعمالات، وقابل للتوظيف في كل القضايا والمواضيع الاجتماعية المختلفة، كل ما هنالك هو مجموعة من المناهج المختلفة، التي تدخل في علاقة جدلية تفاعلية تضطلع بدراسة التصورات، وكيفية تحويلها إلى مفاهيم، وتسميتها وفق مقاييس لسانية. من خصائص العلم أو البحث الذي يهدف إلى تطوير العلم: اللجوء إلى تشييد وبناء مفاهيم إجرائية تساعد على فهم وتفسير المجتمع. «تتم هذه العملية في الغالب على مستويين يتم من خلالهما التمييز بين نوعين من المفاهيم: المفاهيم النسقية العامة؛ التي من

21- خالد اليعبودي، **المصطلحية وواقع العمل المصطلحي في العالم العربي** (فاس: منشورات دار ما بعد الحداثة، 2004)، ص 91.

خلالها نعطي دلالات عامةً ومجردةً لمجموعة من المفاهيم، مثلا: الخصائص الثقافية الأساسية لمجتمع معين...، والمفاهيم الإجرائية العملية؛ والتي تبرز حينما ننخرط في عملية إجراء هذه المفاهيم إمبريقيًا، وحينئذ نتحدث عن مفاهيم خاصة»[22].

إن المفهوم الذي هو وسيلة الباحث للتعبير عن أفكار وحالات وأوضاع محددة، يكتسي أهمية قصوى في عملية البحث الاجتماعي، بل إنه يشكل الجسد النظري، ويعد البوصلة التي يسترشد بها الباحث أثناء عملية القياس والتعاطي مع الواقع الاجتماعي. فالعلوم الاجتماعية تعج بالعديد من المصطلحات والمفاهيم التي تتباين، وتتعدد التصورات التي تعطى لها، باختلاف المواقع الأيديولوجية والمذاهب السياسية والمدارس الفكرية. فالمفاهيم تساعد الباحث فيرصد ظواهر اجتماعية معينة ودراسة علاقتها مع مختلف العناصر الأخرى ضمن جدلية خاصة. لذلك تشكّل عملية تحديد هذه المفاهيم إحدى أهم الأبعاد الرئيسة لبناء النموذج التحليلي، فبدونها لا يمكن تصور بحث اجتماعي بمواصفات علمية، فغياب تحديد المفاهيم أو بنائها، يعني السقوط في فخ الغموض وعدم الدقة، والاعتباطية. فالمفهوم عنصر ضروري لكل ملاحظة، فهو ليس فقط أداةً للإدراك، إنه أيضًا أداة لتنظيم العمل.

من هنا يأتي التحدي الأكبر الذي يكمن في قدرة المفاهيم على انعكاس الواقع[23]. فعن طريق تحديد المفاهيم أو بنائها يمكن للباحث أن يحصر المعلومات التي عليه جمعها، ويمكن للقارئ أيضًا أن يعرف منذ البداية ماذا يقصد الباحث بهذا المفهوم أو ذاك؟ وما ذا يقصد بالمصطلحات الدالة عليها؟ ذلك أن العديد من المصطلحات والمفاهيم قد يكون لها أكثر من معنى – كما ذكرنا سابقًا – فمصطلح ومفهوم الحرية أو الديمقراطية أو حقوق الإنسان في المجتمعات الديمقراطية لها دلالة تختلف عما هو موجود في المجتمعات ذات الأنظمة الدكتاتورية، ومصطلح ومفهوم البغاء في المجتمعات الإسلامية ليس له نفس المفهوم في المجتمعات غير الإسلامية، وكذلك مصطلحاتٌ ومفاهيمُ أخرى، مثل: التعايش، والانفتاح، والثقافة، والهوية، والتنشئة الاجتماعية والدينية، والتحولات الثقافية والمجتمعية، وغيرها.

إن التحديدات المفاهيمية ليست سوى تشييدات ذهنية، وتجريدًا للواقع، يسمح لنا بإبرازه والتعبير عنه، بل وتمثله. غير أن بناء المفاهيم لا يعني تعيينًا مطلقًا لكل جوانب الظاهرة، بمعنى أن الباحث لا يصف كل جوانب الواقعة الاجتماعية المعنية، فما ينبغي أخذه في الحسبان هو: المبدأ المؤسس للعلم بصفة عامة، فلا وجود لأي مفهوم علمي أو حتى فلسفي مهما كانت درجة دقة بنائه يمكنه نسخ الواقع نسخًا، لذا يقوم الباحث فقط بإبراز الجوانب والخصائص التي يراها أساسية، فالأمر يتعلق ببناء وتشييد انتقائي. فوظيفة المفهوم الظاهرة هي التعرف على الشيء واختصاره، أما وظيفته العملية فتتجسد في تنظيم معطيات الملاحظة بطريقة تمكننا من وصفها من خلال مصطلحات قابلة للمقارنة والقياس[24].

فالمفهوم عبارة عن وصف تجريدي لوقائع ملحوظة، ولكنه لا يتحدث عن واقعة بعينها، فعندما نقول مثلًا «نظام سياسي»، فنحن هنا لم نحدد أي نظام سياسي بالضبط، هل هو نظام جمهوري أم ملكي؟ رئاسي أم نيابي؟ ديمقراطي أم دكتاتوري؟ فمصطلح ومفهوم نظام سياسي متفق على معناه العام، إلا أن كل شخص يملك تصورًا ذهنيًا خاصًا عن شكل هذا النظام السياسي، وعليه فإن لم يحدّد الباحث الذي يستعمل هذا المفهوم منذ البداية المعنى الذي يقصده، انطلاقًا من أبعاد ومؤشرات معينة، فإن هذا سيؤدي إلى إرباك القارئ، مما يؤثر في عملية البحث برمتها. لذلك فإن تحديد المفهوم، يعني أولًا تحديد الأبعاد المكونة له والتي من خلالها يتم تعيين الواقع، فإيميل دوركايم مثلًا، في دراسته لظاهرة «الانتحار» وظّف مفهوم التضامن الاجتماعي أو التلاحم الاجتماعي، وقام بتحديد أبعاد هذا التضامن الاجتماعي في التضامن الديني

22- محمد عبد الخلقي، يمينة ميري، **الإشكالية في العلوم الاجتماعية** (مراكش: منشورات فضاء آدم للنشر والتوزيع، 2018)، ص 121.
23- Quivy Raymond, Van Capenhoudt Luc, *Manuel de recherche en sciences sociales* (Paris: Dunod, 2011), p. 114.

24- محمد عبد الخلقي، مرجع مذكور، ص 123.

والتضامن العائلي، أي في البعدين الديني والعائلي.

وتحديد المفهوم يعني ثانيًا تحديد مؤشراته، هذه المؤشرات هي التي تمكّن الباحث من قياس أبعاد الظاهرة، فبعد أن قام دوركايم بتحديد أبعاد المفهوم بحثَ عن المؤشرات المعبرة عنها، وحددها في: تأثير الدين على الحياة اليومية، كممارسة الشعائر الدينية جماعة... إلخ. فالدقة والوضوح في تشكيل المصطلحات والمفاهيم تعد مرحلة جِدّ حرجة في كل بحث اجتماعي، كما يؤكد ذلك إيميل دوركايم في كتابه «قواعد المنهج في علم الاجتماع»[25]. ولتدقيق أدوات الباحث المنهجية وتمكينه من بناء المعرفة العلمية السليمة والخالية من الهفوات، ولتمكينه أيضا من الانتقال من المعرفة العادية أو الرأي المتداول– على حد تعبير غاستون باشلار– إلى معرفة علمية يتم بناؤها وفق ضوابط علمية، لا بد من توفر شروط علمية، وخطوات منهجية كفيلة بصياغة مصطلحات ومفاهيم مضبوطة ومحكّمة علميًا، فليس كل من ينتج خطابًا يمكن أن يدعي أنه اجتماعي مثلًا، ما لم يحترم القواعد والأسس المنهجية في بناء المصطلحات والمفاهيم بناء علميا في هذا المجال المعرفي تحديدًا.

في هذا الإطار يقترح الباحثون في الدراسات المصطلحية مجموعة من الخطط المنهجية العلمية التي يتعين على الباحثين تتبعها في أبحاثهم، من أجل بناء الوحدات المصطلحية – فيجانبيها اللساني والمفهومي – بناء منهجيًا واضحًا ودقيقًا. ومن أبرز هذه الخطط نذكر خطة الباحث خليفة الميساوي (2013)، التي يعدها خطة شاملة جاءت بعد فحص وتمحيص لمجموعة من الخطط التي سبقتها. وهي على الشكل الآتي:

- ضبط التصور
- ضبط المفهوم
- ضبط التعريف
- ضبط التقييس
- تحديد المجال العلمي
- تحديد المجال الوظيفي
- تحديد التخصص التطبيقي.

هذه الخطة كما يتضح تجمع بين المصطلحية النظرية والمصطلحية التطبيقية، باعتبار أن الدارس أو الباحث يجب أن يجمع بين ضبط المصطلحات والمفاهيم، وكذلك معرفة ميدان الاختصاص المصطلحي الذي سيبني فيه المفهوم، ويستعمل فيه المصطلح المولَّد أو الموضوع وضعًا جديدًا ليضمن بذلك الاتساق النسبي بين المفاهيم النسقية التي يتم بناؤها عبر المنطق التجريدي، والمفاهيم الإجرائية التي تنبني على الاستقراء الإمبريقي، أي تستند إلى التجربة. وربط كل ذلك بالعلامة أو العلامات اللسانية والمصطلحات الضامنة لوجود هذه المفاهيم. من هنا فإن الباحث ليس بمقدوره تحديد المفهوم تحديدًا دقيقًا، ما لم يقم بتحديده نسقيًا أولًا، ثم تحديده إجرائيًا بشكل متسق ثانيًا، ثم بربطه بعد ذلك بالمصطلح أو العلامة اللسانية الضابطة له والضامنة لوجوده وتسميتها. وهذا ما يؤكد ضرورة المنهج المصطلحي للتعامل مع قضايا تسمية المصطلح وصناعته وضبط مفهومه.

25- المرجع نفسه، ص 124.

ثالثًا: تحليل الخطاب في العلوم الاجتماعية: مصطلحات ومفاهيم

النص، والخطاب، وتحليل الخطاب، والتحليل النقدي للخطاب... من المصطلحات والمفاهيم التي شغلت الباحثين والدارسين المهتمين بتحليل الخطاب في أغلب مباحث العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية. وإن تعيين المفاصل التعريفية لهذه المصطلحات، شرط في تمايز المفاهيم، حيث إن ضبط وتمييز المصطلح والمفهوم في مجال تحليل الخطاب شرط أساس لاستقامة لغة البحث العلمي، ولتجاوز تناقض المعاني في ذهن كل من الباحث والقارئ.

1- النص والخطاب

1-1 - مفهوم النص

تتعدد تعريفات النص وتتنوع، بل وتتداخل إلى حد الغموض أحيانًا أو التعقيد أحيانًا أخرى، فبعض هذه التعريفات اعتمد على مكونات النص الجُمَلية وتتابعها، وبعضها أضاف إلى تلك الجمل الترابط، وفريق ثالث اعتمد على التواصل النصي أو السياق الاجتماعي، وبعض آخر اعتمد على الإنتاجية الأدبية أو فعل الكتابة، وفريق خامس اعتمد على جملة المقاربات المختلفة والمواصفات التي تجعل الملفوظ نصًا. وقد اكتفى العرب القدامى بالتحديد المعجمي لمفهوم النص، فهو حسب ابن منظور الرفع، والإظهار، وجعل بعض الشيء فوق بعضه، وبلوغ الشيء أقصاه ومنتهاه، والتحريك، والتعيين على شيء ما، والتوقيف[26].

ولقي هذا المصطلح عند الأصوليين اهتمامًا كبيرًا باعتباره طرفًا أو جهة من جهات معادلة «علاقة اللفظ بالمعنى»، والتي كان لها حظ الأسد من الاهتمام عندهم، فنجدهم أطلقوا على بعض الألفاظ مصطلحات عديدة تبعا لدرجات ظهور المعنى فيها وخفائه، أما الذي يرتبط بوضوح المعنى، فذلك هو: الظاهر، والنص، والمفسر، والمحكم. وأما الذي يرتبط بغموض المعنى فذلك هو: الخفي، والمشكل، والمجمل، والمتشابه. ومدار حديثنا في هذا المقام هو النص الذي نجد فيه زيادة وضوح، إذ يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر[27]، أي ما رفع بيانه إلى أقصى درجة. وفي هذا التعريف عودة للمعنى اللغوي للنص الذي يفيد الإظهار والبيان والرفع. ومنه: النص القرآني، ونص السنة؛ أي ما دل ظاهر لفظهما عليه من الأحكام، إنه إذًا اللفظ الدال على معنى لا يحتمل غيره، فالنص «ما ازداد وضوحًا على الظاهر، لمعنى في المتكلم، وهو سوق الكلام لأجل ذلك المعنى... والنص ما لا يحتمل إلا معنى واحدًا، وقيل ما لا يحتمل التأويل»[28].

وفي الاصطلاح، ارتكز مفهوم النص على فكرة الظهور أو البروز التي قام عليها المعنى اللغوي، وربط هذه الفكرة بالوظيفة التي يقوم بها النص في سياقه، لتأسيس قاعدة المفهوم العام للنص. إن فكرة الظهور والارتفاع التي تعد قوام مفهوم النص، والتي ارتبط بها النص في التراث اللغوي، جعلت الدرس اللساني الحديث يتوسل بها في فهم إجراء «النص» من الناحية الاصطلاحية، فهو يطلق على الكلام المنجز نطقًا أو كتابة، والذي به يظهر المعنى. ولا بد لكي يكون الكلام نصًا من تحقيق وظيفة التواصل، أي لا بد من ارتباطه بالسياق الاجتماعي. إن الأساس المعتمد في اتسام الكلام المنجز بالنصية هو: الوظيفة التواصلية الاجتماعية التي يحققها. وانطلاقًا من المقاربات التي اعتمدت الترابط أساسا للنص، ذهب كل من هاليداي ورقية حسن إلى أن النص هو: «أي فقرة منطوقة أو مكتوبة على حد سواء مهما طالت أو امتدت... وهو وحدة اللغة المستعملة، وليس محددا بحجم... والنص يرتبط بالجملة بالطريقة التي ترتبط بها الجملة بالعبارة... والنص لا شك أنه يختلف عن الجملة في النوع... وأفضل نظرة إلى النص اعتباره وحدة دلالية... وهذه الوحدة لا يمكن اعتبارها شكلًا، لأنها معنى، لذلك فإن النص الممثل بالعبارة أو الجملة، إنما يتصل بالإدراك (الفهم) لا بالحجم»[29].

26- أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور، **لسان العرب** (بيروت، دار صادر، 1994)، ص 42-44.

27- السيد أحمد عبد الغفار، **التصور اللغوي عند الأصوليين** (الإسكندرية: مكتبات عكاظ للنشر، 1981) ص 144-145.

28- علي الجرجاني، **معجم التعريفات** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1991)، ص 251.

29- M.A.K Halliday and Hassan Ruquaya, *Cohesion in English* (London: Longman, 1976), pp. 1-2.

وعمومًا تحتل مفاهيم الترابط والاتساق والانسجام والتعلق وما شاكلها، موقعًا مركزيًا في الأبحاث والدراسات التي تندرج في مجالات النص، وعلم النص ولسانيات النص، ويظل النص ظاهرة لسانية يحكمها نظام لغوي بنيوي، ونظام أسلوبي، ونظام من العلامات وصناعة بلاغية ذات حمولات فكرية واجتماعية، وأهداف تواصلية، إما صريحة (إخبارية، تأثيرية، تأثرية)، أو ضمنية (دلالية)، أو قصدية (تداولية).

2-1 - مفهوم الخطاب

ارتبط مفهوم الخطاب معجميًا عند العرب القدامى بمفهوم التخاطب، فهو عند ابن منظور مراجعة الكلام، والتخاطب به[30]. ونفهم من كلامه أن الخطاب عملية تلفظية وحوار متبادل بين شخصين أو أكثر في الزمان والمكان وفق شروط مقامية وسياقية. والخطاب من الألفاظ المتداولة في أصول الفقه، ويراد به: «توجيه الكلام نحو الغير للإفهام»[31]. كما تتواتر في كتب أصول الفقه مصطلحات: دليل الخطاب، وفحوى الخطاب، ومعنى الخطاب. ويأخذ مصطلح الخطاب عند المحْدثين أبعادًا دلالية أخرى تصل أحيانًا إلى حد الالتباس، إذ صار له الاستعمال الوافر في شتى الحقول، حتى ما عاد يدل على شيء محدد متشابه، بل اكتسى لكل حقل لبوسه، ولعله صار رديفًا في الاستعمال لمفهوم النص، باعتبارهما يتبادلان الأدوار في المعنى، إذ لا أحد منهما يمكن أن يدل على ذاته من دون الآخر[32]. ولعل هذا ما يفسر زئبقية مفهوم الخطاب في كل محاولة تسعى إلى تعريفه وتعريف تحليل الخطاب بشكل دقيق، لكننا نستطيع من الآن القول: إن الخطاب وحدة لسانية أكبر من الجملة، فهو لدى لوي غاسبانما يقابل الملفوظ، مما يعني أن الملفوظ هو سلسلة الجمل المرسلة بين بياضين دلاليين، بين وقفتين في التواصل، أما الخطاب فهو الملفوظ منظورًا إليه من زاوية الآلية الخطابية التي تشترطه[33].

وانطلاقًا من نمط اشتغال التلفظ قابلَ بنفنست (1970) بين الخطاب واللغة التي هي كلٌ منته ثابت نسبيًا من العناصر الممكنة. إن الفضاء الذي تمارس فيه الإبداعية وسياقات الاستعمال اللغوي – حسب بنفنست – هو الذي يمنح الوحدات اللغوية قيما جديدة. لذلك فهو يحدد التلفظ باعتباره «الفعل الفردي» الذي يشغل به المتكلم نظام اللغة، أي تحويل اللغة إلى خطاب. فالخطاب – كما يؤكد بنفنست – هو ذلك التجلي للتلفظ كلما تحدث شخص[34]. ولقد أعطى ميلاد لسانيات التلفظ والتداولية نفسًا جديدًا لكيفية تناول الخطاب بالفعل. ومنذ البدء في مراعاة ظروف الإنتاج، صار الخطاب يحدد مثل أي إنتاج لغوي أو غير لغوي لملفوظات مصحوبة بظروف إنتاجها وتأويلها. فابتداء من هذه المرحلة لم يعد موضوع تحليل الخطاب يقوم على البحث على ما يقوله النص، بل على الكيفية التي يقوله بها[35].

وإذا كان مصطلح الخطاب قد ارتبط – إلى عهد قريب – بالإنتاج الشفهي، فإنه اليوم يشمل إلى جانب الخطاب الشفهي: النص المكتوب كذلك. إنه شيء مادي ملموس أنتج في مقام معين تحت تأثير شبكة معقدة من المحددات خارج اللسانية (الاجتماعية والأيديولوجية). وهذا ما يذهب إليها لباحث ألفا أوصمان باري عندما يعرف الخطاب بكونه: «مجموع ملفوظات من أحجام مختلفة، أنتجت من موقع اجتماعي أو أيديولوجي، كما هو الشأن مثلا في تصريح شخصية سياسية أو نقابية. وقد يعني المحادثة باعتبارها نمطًا خاصًا من التلفظ»[36]. إن الخطاب يعتبر مجالًا لاستعمال ملفوظات في تركيباتها المختلفة

30- ابن منظور، مرجع مذكور، ص 361.

31- محمد التهانوي الحقي، **كشاف اصطلاحات الفنون** (بيروت: دار الكتب العلمية، 2006)، ص 5.

32- عبد العاطي الزياني، **في تحليل الخطاب: مداخل أولية للفهم والتأويل** (فاس: منشورات مقاربات للنشر والصناعات الثقافية، 2017)، ص 408.

33- ألفا أوصمان باري، «**تحليل الخطاب: أسسه النظرية**»، ترجمة لحسن بوتكلاي، مجلة البلاغة وتحليل الخطاب، العدد 5 (2014)، ص 133-148.

34- Benveniste Emile, *L'appareil formel de l'énonciation*, In Jean-Cleaude Beacco (ed.) et al. (Paris: Larousse, 1970), pp. 12-18.

35- ألفا أوصمان باري، مرجع مذكور، ص 135.

36- المرجع نفسه، ص 134.

لإنجاز أفعال اجتماعية، أي أنه مجموع ملفوظات ذات بعد تفاعلٍ وقدرة تأثيرية في الآخر، بالإضافة إلى أنه يؤدي وظائف تداولية مختلفة، مما جعله يحتل موقعًا محوريًا ضمن العلاقات التي توجد بين السلوك الثقافي والاجتماعي، إنه منظومة ثقافية تحيل على معطيات ذات أصول متنوعة، وليست لسانية فحسب.

فالخطاب تتعلق به العناصر المقامية التي أنتج فيها اجتماعيًا أو أيديولوجيًا، فضلًا عما يحدده من توصيف تبعا للموضوع أو الفئة الاجتماعية التي صدر عنها (خطاب العمال) أو النوع (الخطاب الصحافي) أو الوظيفة التي يقوم بها (الخطاب السجالي) إلخ. كما يختص بكونه عملية تخاطبية إقناعية، وإنجازًا تفاعليًا بين الأطراف المتخاطبة، متعلقًا بسياق واضح (الأطراف، الزمان، المكان)، وهادفاً إلى بيان قصدية أو موقف، وتتحكم فيه معايير النوع، والأعراف الثقافية، والاجتماعية، واللغوية. ولذلك ذهب بارت– منذ وقت مبكر– إلى أن الخطاب ينبغي أن يكون موضوع لسانيات أخرى، مكانها وراء الجملة. فهو يعدّ جملة كبيرة، والجملة تعدّ خطابًا مصغرًا. إنها دعوة للانتقال بالدرس اللساني من مستوى دراسة الكلمات والجمل إلى مستوى دراسة الخطاب[37].

ولقد أدى ظهور اللسانيات الاجتماعية إلى إعادة النظر بالفعل في مناهج الدراسات اللسانية بصفة عامة، «فبرز نهج جديد في تعريف الخطاب وتحليله، خاصة في مجال الدراسات اللسانية الأمريكية التي اعتمدت منحى لسانيًا اجتماعيًا، وأصبح الخطاب يعرف بأنه محاولة لتوسيع نظرية لسانية قادرة وموحدة تعنى بإنجاز الكلام الطبيعي»[38]. ويبدو من خلال كل ما سبق أن مفهوم الخطاب مفهوم غير ثابت، فهذا المصطلح يضم في الآن نفسه معاني عديدة وخطابات متنوعة، تعوق أي محاولة لتعريف شامل وموحد لمفهوم الخطاب بالمعنى الوظيفي الذي يربط مفهوم الخطاب بنظريات تحليل الخطاب. ويجد هذا التنوع تفسيره في كون تحليل الخطاب ليس تخصصًا ذا موضوع محدد، ولكنه مقاربات عديدة بينها علاقات خاصة.

2- تحليل الخطاب

مصطلح تحليل الخطاب مركب اسمي يتكون من كلمتين؛ تحليل: مضاف إلى ما بعده، والخطاب: مضاف إليه ما قبله، والتحليل لغة يعني الفتح، جاء في لسان العرب: «حل العقدة يحلها حلًا: فتحها ونقضها فانحلت»[39] أي فككها؛ فالتحليل يعني التفكيك، تفكيك الشيء إلى مكونات جزئية؛ تتيح لنا معرفة بنياته الداخلية والخارجية، وبنية التفاعل فيما بينها. أما اصطلاحًا: «فالتحليل هو بيان أجزاء الشيء، ووظيفة كل جزء فيه، وينبني على الشرح، والتفسير، والتأويل، والسعي إلى جعل النص واضحًا جليًا. ومن هذا المنطلق يركز تحليل الخطاب على اللغة، والأسلوب، والعلاقات المتبادلة بين الأجزاء والكل، كي يغدو معنى النص وأبعاده الرمزية واضحين، ويلعب التنضيد دورًا هامًا لما فيه من تنظيم للمعلومات بشكل منطقي، وقدرة على تملك النص»[40].

فالتحليل إذًا مصطلح جامع يستدعي في ممارسته على الخطاب مصطلحات ومفاهيم عديدة، إذ تسعى عملية التحليل إلى تفكيك الخطاب المحبوك المتماسك شكلًا ودلالة، شفهيًا كان أم مكتوبًا، إلى بنيات جزئية فاعلة ومتفاعلة، داخلية وخارجية، من أجل معرفة مختلف المرجعيات الخطابية (الأسس المعرفية، والخلفيات النظرية للخطاب) التي ساهمت في تشكله، ومعرفة مضامينه، ومحتوياته، وأهدافه، ومعاييره، وفضائه، وبنياته، وجنسه، وخاصياته، وسياقاته التلفظية والتداولية، إلخ، والوعي بالدلالات الاجتماعية لألفاظه، وإدراك معطياته، واختراق بنيته، ليتحقق التحليل. الأمر الذي يجعل العملية في غاية التعقيد والتشابك، تتطلب من أجل التحكم فيها معرفة موسوعية عميقة بمجالات: اللسانيات، والتداوليات، والسيميائيات، وعلم

37- محمد بازي، **تحليل الخطاب: معالم التساند المنهجي ومقومات تأصيل النموذج في مجموعة مؤلفين**، المناهج وتكامل المعارف (فاس: مقاربات للنشر والصناعات الثقافية، 2017)، ص 34-35.

38- خليفة الميساوي، مرجع مذكور، ص 178.

39- ابن منظور، مرجع مذكور، ص 143.

40- عبد العاطي الزياني، مرجع مذكور، ص 407.

الاجتماع، والأنثروبولوجيا، والتاريخ، والفلسفة، والآداب، وعلم النفس التحليلي... وتستلزم أيضًا جهودًا مضنية وخبرة طويلة بالنصوص والخطابات، وحفرًا بأدوات علمية مشهود لها بالفعالية، وعُدة مفاهيمية واصطلاحية إجرائية لا غبار عليها، مثل: القراءة، والشرح، والتفسير، والتأويل...

يمكن أن نستخلص من خلال هذه التحديدات والتحديدات السابقة لمفهوم الخطاب، أن تحليل الخطاب يعدّ من المفاهيم التي تستمد أدواتها العملية، ومقارباتها المنهجية، من تخصصات ومباحث مختلفة: إنسانية، واجتماعية، ومعرفية، فتستعير من كل تخصص تصورات نظرية تعكس رؤية معينة للعالم وللخطاب. ويساهم تحليل الخطاب بما له من نظام في التصور، ومنطق في التحليل، في تعميق الصلة في المجتمعات بآليات التواصل التي تسعى لتملك بنيات الوعي في كل الأداءات اللغوية وغير اللغوية. ومن ثم يمكن فهم مسوّغات التنوع المنهجي في تحليل الخطاب، حيث إن دراسة النص تقتضي التحليل اللساني والوقوف عند بنيات عدة: لغوية، وصوتية، وتركيبية، ونظام النص، وتماسكه، وسياقاته الداخلية... لكن امتدادات الخطاب وتعلقه بالسياقات الخارجية غير اللسانية الاجتماعية والنفسية والتداولية، استدعى تشعب روافد التحليل، وتنويع المقاربات[41]. ولعل هذا ما يفسر تأكيد دومينيك مانغينو على صعوبات تحديد موضوع تحليل الخطاب، والتي تعود إلى الاختلاط المألوف بين تحليل الخطاب، ومختلف مباحث الخطاب: (تحليل المحادثة، وتحليل الخطاب، ونظريات الحجاج، ونظريات التواصل، واللسانيات الاجتماعية، واللسانيات الإثنية...). وكل تخصص منها يدرس الخطاب من زاوية خاصة به[42].

لقد حصل انتقال نوعي واضح من تحليل الخطاب بالمنظور التقليدي القائم على تحليل المحتوى أو المضمون، إلى دراسة الخطاب التي أصبحت ملتقى التخصصات، والانشغالات المعرفية في العلوم الإنسانية والاجتماعية، كما أثر ازدهار اللسانيات الاجتماعية واهتمامها بالنوع، ودور الانتماءات الاجتماعية في تشكل نماذج تحليل الخطاب، فضلًا عن تطور أعمال التحليل النقدي للخطاب مع فان دايك، وفيركلاف، وفوداك؛ الذين أولوا الاهتمام لعلاقة اللغة في الخطاب بالنوع والسلطة السياسية والعنصرية والعدالة الاجتماعية وغيرها[43]. لا نجد اليوم لدى المهتمين بتحليل الخطاب من يجزم بحدود موضوع تحليل الخطاب، ولا بمنهج واضح المعالم ليسند تصورات الانتماء إلى مجال تحليل الخطاب، بل إن التطورات المعرفية والعلمية المتنوعة التي ارتبطت بهذا المجال، «كان لها أثرها الواضح في دراسة أصناف شتى من الخطابات في الأدب، والإعلام، واللغة، والمجتمع، وبالأخص على مستويات: الصوت، والكلمة، والجملة، والنص، والسياق، والمعنى، والمقصديات، وأفعال الكلام، والتفاعلات الخطابية، ودور المعرفة، والمجتمع، والسياقات، والاعتقادات، والآراء، والتصورات، وغيرها»[44]. مما يبين أن تحليل الخطاب مجال مفتوح أمام مجموعة من المقاربات والمناهج التي تستعير أدواتها من علوم إنسانية، واجتماعية، ومعرفية متنوعة لدراسة موضوعاته.

41- مع اتساع مجالات البحث في الخطاب، أصبح كل إنتاج لغوي أو غير لغوي، شفهي أو مكتوب، موضوعًا لتحليل الخطاب، لهذا السبب فإن تنوع متون حقل تحليل الخطاب نتج عنه تنوع في المقاربات والروافد النظرية والمنهجية، هكذا سعت لسانيات التلفظ أو مقاربة التلفظ إلى أن تكون تخصصًا= تفسيريًا لإنتاج الخطابات، نفس الشيء بالنسبة للمقاربة التواصلية (خطاطة التواصل لجاكبسون، والكفاية التواصلية لدى هايمز) التي ترى أن الخطاب يرتهن بظروف التواصل الخاصة، ثم مقاربة المحادثة التي ازدهرت مع اللسانيات الاجتماعية، والتي تعتبر الكلام نشاطًا تفاعليًا اجتماعيًا؛ وتضم ثلاثة تيارات: التفاعلية الرمزية، والدراسة الإثنوغرافية للتواصل، والإثنولوجية المنهجية، والمقاربة التفاعلية التي تنظر إلى الخطاب باعتباره تفاوضًا، وهو ما يسمح بفهم بنيته واشتغاله.

42- Dominique, Maingueneau, *Le tour ethnolinguistique de l'analyse du discours* In Jean-Claude Beacco (ed.) et al. Paris: Larousse, 1970, p.p. 114-125.

43- محمد بازي، مرجع مذكور، ص 34.

44- المرجع نفسه، ص 34.

3- التحليل النقدي للخطاب

3-1 - المفاهيم والمجالات

يحيل التحليل النقدي للخطاب على مقاربات اللسانيات النقدية التي تعتمد وحدات الخطاب الأساس منطلقًا للتواصل بين الميادين المؤسسية، والسياسية، وخطابات الإعلام، والثورات[45]، كما يحيل على عملية نقد واسعة لأفكار فلسفية واجتماعية؛ قام بها كل من: لاكان، ودريدا، وبارت، وفوكو. فنظريات تحليل الخطاب تشترك في سمة أساسية، وهي التوجه النقدي، فهي تنتقد النظرة البنيوية ورؤيتها لبنية اللغة بوصفها بنية مستقرة، وترى – في مقابل ذلك – أن هذه البنية دائمة التغير، وهذا التغير مرتبط بشروط تاريخية واجتماعية. فلا يوجد نظام واحد عام للمعنى، كما في البنيوية، ولكن مجموعة من نظم الخطاب التي عن طريقها تتغير المعاني[46]. بدأ التفكير في التحليل النقدي للخطاب وبناء تصورات مؤسسة بخصوصه، بمجموعة من الحلقات الدراسية والمناقشات بين فان دايك، وفوداك، وفيركلاف، تلاه إصدار مجموعة من المؤلفات في هذا الموضوع نهاية الثمانينات، وبداية التسعينات، مثل: «اللغة والسلطة» لـــفيركلاف 1989، و«اللغة والسلطة والأيديولوجيا» لـفوداك 1989، و«الخطاب والمجتمع» لـفان دايك، 1990، و«خطاب الإعلام» لـــفيركلاف 1995، و«ماذا يعني التحليل النقدي للخطاب» لـــفوداك 2007، و«الخطاب والتغير الاجتماعي المعاصر» لـــفيركلاف 2007...

وللتحليل النقدي للخطاب اتجاه تحليلي يندرج في إطار الأبحاث الموجهة إلى دراسة البعد الاجتماعي للخطاب، وكيفية تأويله في مختلف سياقات الاستعمال، ووضعه في إطار المقام الاجتماعي الفعلي الذي يكتنفه. يربط هذا الاتجاه بين النص، وتاريخه، ومجتمعه استنادًا إلى مفاهيم السلطة، والتاريخ، والأيديولوجيا. ويستخدم في ذلك مصطلحات التحليل النصي، للربط بين بنية الخطاب والعلاقات السلطوية داخل المجتمع، ويتناول كيفية تحقيق هذه العلاقات وتثبيتها، أو مناهضتها من خلال التفاعل الخطابي. يتميز التحليل النقدي للخطاب بكونه يقيم جسرًا بين مجالين: مجال التحليل اللساني للنص، ومجال العلوم الاجتماعية، أي أنه يربط بين بنية الخطاب والقضايا الاجتماعية والسياسية والثقافية، ويرصد مظاهر التفاعل بين الخطاب والمجتمع. «إن البحث في مواضيع اجتماعية بأداة لسانية كتحليل الخطاب، يتعامل مع مواد لغوية هي الخطاب الواصف للظواهر، والخطاب الناقد، وهي مواد لغوية ذات دلالات، ويسهم في دفع الأداة اللسانية إلى أن تنخرط في معاينة الظواهر الاجتماعية، ومعالجة قضايا الثقافة، والهوية، والمرأة، والعدالة الاجتماعية... وغيرها من الظواهر الاجتماعية والسياسية المتوالدة المتجددة التي تولد ومعها حشد وركام من النصوص والخطابات الملازمة والواصفة والناقدة»[47].

إن اللغة جزء من الحياة الاجتماعية، وهي ذات تأثير عميق في مسالك الحياة الاجتماعية، وللخطاب اللغوي تأثير في إحداث التغيير الاجتماعي. وفي كل تحليل أو بحث اجتماعي يبرز الخطاب اللساني، وترجح كفة اللغة، مما يدفع الباحثين في العلوم الاجتماعية إلى التوسل بأدوات لسانية لتحليل مواد ذات طبيعة لغوية مثل: النصوص المكتوبة، أو المحادثات، أو المقابلات بغرض البحث. ولأن الباحثين في العلوم الاجتماعية غالبًا ما يشكون نقصًا وغموضًا في كيفية تحليل المعطيات اللسانية والنصوص اللغوية التي بين أيديهم، ويحتاجون إلى تفاصيل أكثر عن هذه المعطيات، فإن مقاربة التحليل النقدي للخطاب تهدف إلى تقديم إطار عام بأدوات نظرية ومنهجية متعددة، لتحليل النصوص المكتوبة والمحكية، تحليلًا لسانيًا يهم عددا من المسائل الاجتماعية التي يتناولها الباحثون في العلوم الاجتماعية.

45- Teun A. Van Dik, *Multidisciplinary CDA: A plea for diversity In Ruth Wodak & Michael Meyer, Methods of Critical Discourse Analysis* (London: Sage Publications, 2001), p. 2.

46- Jorgensen, M. & Philip, L., *Discourse Analysis as Theory and Method* (London: Sage Publications, 2002), p. 10.

47- عبد الرحمن بودرع، **في تحليل الخطاب الاجتماعي السياسي؛ قضايا ونماذج من الواقع المعاصر**، (عمان: دار كنور المعرفة، 2014)، ص 6-7.

تبدو اللغة بأدواتها التعبيرية وسيلة إيصال محايدة، لكن أنماط الخطاب في مثل هذا الوضع، سواء أكانت محكية أو مكتوبة، تتحول في واقع الاستعمال إلى أدوات تعبير عن المواقف والظروف الاجتماعية التي تستعمل فيها، مما يجعل علاقة الخطاب بالمواقف علاقة دقيقة ووظيفية. وتتعامل اللسانيات الاجتماعية مع مختلف أنماط الاستعمال اللغوي على أنها انعكاس للبنية الاجتماعية، وتنظر إلى الأشكال اللغوية على أنها حتمية، وهي جزء من تركيبة اجتماعية معينة ونتيجة لها في الوقت نفسه[48]. لذلك فإن دراسة فيركلاف للخطاب مثلا، تستند في صيغتها المتعلقة بالتحليل النقدي للخطاب إلى التسليم بأن اللغة جزء من الحياة الاجتماعية، وتقوم بينها وبين عناصر الحياة الاجتماعية الأخرى علاقة منطقية جدلية، ولا يعني هذا اختزال الحياة الاجتماعية في اللغة فقط، بل يعني ضرورة أن يستند البحث والتحليل الاجتماعي على اللغة، ويركز عليها، لأنها إحدى الطرق المنتجة في البحث الاجتماعي[49].

وإذا كان تحليل الخطاب يهدف إلى دراسة الاستعمال الحقيقي للغة على لسان متكلمين حقيقيين في أوضاع حقيقية، أي بعبارة أخرى دراسة اللغة في سياق الاستعمال والربط بين الخطاب وأطرافه والسياق التواصلي الذي يدور فيه، فإن التحليل النقدي للخطاب ينظر إلى اللغة بمعجمها وتركيبها وخصائصها الشكلية والدلالية باعتبارها مرآة تعكس قيما وخبرات اجتماعية وثقافية معينة. وإطارًا يضم تصورات معينة عن العالم؛ تصورات ليست بالضرورة أكاديمية محضة، بل ترتبط بالواقع العام، وتحمل معاني أخلاقية وأيديولوجية؛ لذلك فإن المحلل الناقد للخطاب يطرح جملة من التساؤلات حول عوامل تشكل الخطاب بنماذجه ومستوياته المختلفة، وخصوصًا منها: المعجم، والتركيب، والأبنية النصية للخطاب، وما إذا كانت تحمل قيما خاصة، أو تحيل على أطر تصنيفية، أو تثير تحفظات أيديولوجية معينة[50].

فعلى المستوى المعجمي قد تحمل مفردات الخطاب إيحاءات إيجابية، أو سلبية تبعا للمجال الدلالي الذي تنتمي إليه، وتبعا للحمولة الأيديولوجية التي تعكسها، فقد تكون متعاطفة وإيجابية تارة مثل قولنا: جماعة، ثلة... وقد تكون عدائية وسلبية تارة أخرى مثل قولنا: عصابة، شرذمة... ومثل هذا الفرق واضح أيضًا في استعمال بعض المفاهيم من قبيل: مفهوم المقاومة، ومفهوم الإرهاب، ومفهوم التفسير الأصولي للقرآن، ومفهوم الحركات الأصولية، أو الفكر الأصولي، مفهوم الاحتجاج، والتظاهر، ومفهوم الفوضى، والتخريب... هذا بالإضافة إلى أن الخطاب قد يقوم على مفردات هي في حقيقتها مجازات تعكس تصورات معينة عن الواقع، وتستبطن خلفيات سياسية وأيديولوجية، مثلًا: مصطلح محور الشر، وهو صفة لدول تسميها أمريكا بالدول المارقة لكونها تعارض سياسة الهيمنة الأمريكية؛ ومصطلح العدالة المطلقة، وهي تسمية للحملة العسكرية ضد أفغانستان؛ وخارطة الطريق. وهي مفهوم يقصد به فرض طروحات الطرف القوي على الطرف الضعيف؛ والإصلاح الهيكلي، وهو مفهوم يحيل على الهيمنة الاقتصادية للبنك الدولي ومؤسساته على الدول المتخلفة؛ وعاصفة الحزم، وهو الاسم الذي استخدم في التدخل العسكري ضد اليمن...

أما على مستوى التركيب فقد يبرز الخطاب من حيث بنيته التركيبية، أو يبطن خلفيات أيديولوجية معينة، فيكون بالتالي مشحونًا بتصورات ومواقف، ويأتي ذلك نتيجة لاختيار أنماط تركيبية معينة بهدف الإقناع أو التضليل مثلًا. من ذلك اختيار المبني للمجهول كوسيلة لإخفاء هوية الفاعل وتحويل جهة الخطاب من طرف محدد إلى طرف آخر، قد يكون أي شخص، وكل شخص في آن واحد. أي تحويل بؤرة التركيز من الفاعل الصريح إلى المفعول الذي يصبح مركز التركيب. ومن الأمثلة على الدور التعتيمي الناتج عن التحويلات التركيبية، يمكن المقارنة بين عنوانين لخبر صحفي واحد: (جنود الاحتلال يطلقون النار

48- محمد لطفي الزليطني، «**من تحليل الخطاب إلى التحليل النقدي للخطاب**»، مجلة الخطاب (جامعة مولود معمري)، العدد 17 2014، ص 11.

49- نورمان فاركلوف، مرجع مذكور، ص 19.

50- محمد لطفي الزليطني، مرجع مذكور، ص 14.

على متظاهرين فلسطينيين ويقتلون منهم ثلاثة). والثاني: (سقوط نشطاء فلسطينيين في أحداث عنف بالضفة الغربية)[51]. ففي الصيغة الأولى تحديد صريح للحدث، وللأدوار، والمسؤوليات، والمعتدي، والضحية. أما في الصيغة الثانية فهناك تعتيم وتضليل مقصودين، يختفي فيها الطرف المعتدي، وتختفي فيها أيضًا الأدوار والمسؤوليات.

من هنا يأتي دور التحليل النقدي للخطاب بشكل عام للبحث في اللغة المربكة، والمصطلحات المضللة المستعملة في الخطابات الاجتماعية، والسياسية، والثقافية، والإعلامية، والدينية... والبحث عن المسؤول والمستفيد من استعمال اللغة على هذا النحو، وأهداف هذا الاستعمال، والذي هو في نهاية الأمر انعكاس للتصورات الاجتماعية والسياسية والأيديولوجية القائمة، وللسياقات الثقافية المتداولة. فالثقافة والحدث الاجتماعي والسياسي وما يتصل بها من ظواهر، كل ذلك يمارس تأثيره وفعاليته في النقد والتحليل وغيرها من أشكال إنتاج الخطاب. إن التحليل النقدي للخطاب يرمي حسب فان دايك إلى دراسة أشكال السلطة التي تقوم من خلال الخطاب بين الأجناس، والأعراق، والطبقات الاجتماعية، قصد العمل على تطويرها، كما يهدف إلى دراسة مظاهر الأيديولوجيا، والتسلط الاجتماعي، والهيمنة، والتفاوت الطبقي، وكيف يمكن لها أن تتجسد وتتجدد وتقاوم من خلال الممارسة اللغوية في سياقاتها الاجتماعية والسياسية؟

وبمثل هذا النهج التحليلي الواعي يتخذ رواد التحليل النقدي للخطاب موقفًا صريحًا معلنًا في مسعاهم إلى استيعاب مظاهر اللامساواة الاجتماعية، ومن ثم فضحها ومقاومتها[52]؛ لذلك فإن فان دايك يدعو إلى تحليل الخطاب انطلاقًا من تخصصات متعددة، وإلى تنويع الأدوات المنهجية؛ فالتحليل النقدي للخطاب ليس منهجا ولا نظرية، وإنما ملتقى مجموعة من التخصصات بما توفره أجهزتها التحققية لدراسة الخطابات[53]. وهذا ما نجده عند فيركلاف الذي يدعو إلى ضرورة تطوير الإطار النظري لمقاربة التحليل النقدي للخطاب، حيث إن التحليل النقدي للخطاب يتألف من مجموعة من الأوضاع النظرية التي لا يمكن فصلها عن الأوضاع المنهجية. وتشير هذه المقاربة إلى الدور الفعال للخطاب في تشكيل العالم الاجتماعي، حيث إنه يتيح الفرصة للكشف عن العلاقات بين: الخطاب والمجتمع، النص والسياق، وبين اللغة والقوة. فاللغة عند فيركلاف: «نمط من أنماط الفعل الاجتماعي، تتشكل اجتماعيًا وتاريخيًا، وترتبط بعلاقة جدلية بغيرها من الأفعال والممارسات الاجتماعية، كما أنها تمتلك القدرة على إعادة تشكيل الكل الاجتماعي في ظروف محددة، وعليه فإن المهمة الأساسية للتحليل النقدي للخطاب هي: الكشف عن تأثير استخدام اللغة، وتأثرها بالسياق الاجتماعي»[54].

إن فيركلاف الذي يصف مشروعه بأنه محاولة للوصول إلى نظرية اجتماعية للخطاب، يعي جيدًا أن الممارسة الخطابية تمثل أحد أبعاد الممارسة الاجتماعية، ويعي أن مقاربة التحليل النقدي للخطاب يمكن أن تمدنا بأدوات لفهم وتفسير الممارسات السياسية والاجتماعية والثقافية المختلفة، التي تتغير أشكالها بفعل العولمة، لذلك فهو يركز على الدور المحوري للغة في سياق العولمة، ويمدنا في الوقت نفسه بوسائل التصدي لصور الهيمنة السائدة في المجتمع[55]. وهكذا نجد أن التحليل النقدي للخطاب يعطي اهتمامًا قويًا للغة، والسلطة، والمجتمع، والأيديولوجيا، محاولًا بيان الكيفية التي يبني بها الخطاب مواقع السلطة في المجتمع، وذلك لإخراج دراسة الخطاب من المستويات اللسانية المحضة إلى فضاءات موسعة: المجتمع، والسياسة، والسلطة، والأيديولوجيا، والهوية...

51- المرجع نفسه، ص 18.

52- المرجع نفسه، ص 12-13.

53- Teun A. van Dijk, Ibid., p. 96.

54- Norman Fairclough, *Critical discourse Analysis: The critical study of language* (London: Longman, 1995), p. 131.

55- Norman Fairclough, *Language and neo-liberalism: Discourse & Society* (London: Sage Publication, 2000), p. 128.

ورغم أهمية هذه المقاربات في الدراسة والتحليل، وفي تطوير مدخل التحليل النقدي للخطاب، يحق للباحثين والمهتمين مساءلة هذا المنظور النقدي، الذي يبالغ في الخلفيات اللسانية، والاجتماعية، والسياسية والأيديولوجية للخطاب دون اقتراح بدائل أخرى ممكنة. ولا شك أن تعميق النظر يحتم تحرير هذا المفهوم من موجهات النقد الاجتماعي والسياسي، وتعزيزه بموجهات أخرى من قبيل النقد الجمالي، والبلاغي، والديني، والأخلاقي، فلا توجد – كما أوضحنا سابقًا – نظرية عالمية في تحليل الخطاب، وإنما تقدم كل نظرية الأدوات والوسائل التي تراها فعالة في مقاربة معطيات خاصة بالخطاب. كذلك من المهم الإشارة إلى أن معظم دراسات التحليل النقدي للخطاب، ما زال ينظر إليها حتى الآن بوصفها عبارة عن تأويلات انطباعية بمعايير ذاتية، تفتقر إلى منهجية موضوعية واضحة في التحليل. كما أنها تفتقر إلى استخدام عدد كاف من النصوص يتيح لها الوصول إلى نتائج مبررة علميًا وإمبريقيًا، ومن ثم لا تستطيع أن تقدم مبررات كافية لحدوث التغير الاجتماعي من خلال الممارسة الخطابية.

إجمالًا، ليست هناك طريقة واحدة أو منهجية معينة متفق عليها للتحليل النقدي للخطاب، ولذلك يجد الباحث نفسه أمام قصور منهجي في هذه المقاربة في مقابل غناها النظري، مما يضطره إلى بناء أدواته المنهجية الخاصة للكشف عن النماذج الخطابية أثناء التحليل، انطلاقًا من عمليات التأويل الذاتي للنص، وتبعًا للمرجعية الفكرية التي تحركه.

2-3 - التحليل النقدي للخطاب الاجتماعي: خطاب الإعلام الاجتماعي الجديد نموذجًا

يقوم البحث في إطار التحليل النقدي للخطاب على دراسة العلاقة الجدلية بين اللغة والخطاب والمجتمع، ويسعى إلى فضح السلطة الممارسة على البنيات الإدراكية للمتلقين، إذ إن اللغة حسب هذه المقاربة تعد وسيطًا فعليًا لتكريس أطماع الهيمنة على المستوى الاجتماعي، وبها يتحكم في القناعات والاختيارات، لذلك تركز الأبحاث في هذا الإطار على وصف الممارسة النصية وتحليل التفاعل الخطابي، ثم نقد الممارسة الاجتماعية. ومعنى ذلك أن هدف محلل الخطاب هو: الكشف عن السلطة الممارسة، من خلال تفكيك البنيات اللسانية الداخلية، وتحليل عناصر السياق والعلاقات التفاعلية بين المشاركين، لتحديد المواقع والمراجع الأيديولوجية، ثم فضح السلطة المتوارية خلف الاختيارات اللغوية على الصعيد الاجتماعي. لذلك فإن مقاربة التحليل النقدي للخطاب تتجاوز تحليل الخطاب، من حيث دراستها للاستعمال اللغوي المضلل الذي يخدم أيديولوجيات معينة، والذي يهدف إلى الهيمنة والسيطرة داخل المجتمع. وليس الاكتفاء بتحليل المضمون فقط.

ولعل خطاب الإعلام الاجتماعي الجديد مثال نموذجي على هذا النوع من الخطابات الموجهة، والذي ينبني على خلفيات أيديولوجية قوية، واللغة فيه مسخرة بأدواتها ووسائلها المختلفة، لتكريس حقائق اجتماعية وسياسية خاصة، وفرض أنماط من السلوكيات وردود أفعال مغايرة للواقع، وخدمة قيم وتوجهات اجتماعية وسياسية وهويات معينة. إن مفهوم الإعلام الاجتماعي الجديد مفهوم أساسي من مفاهيم علم الاجتماع، وهو يحيل على العلاقات المنتظمة التي تجمع أفرادًا أو منظمات، ويتشكل حول هذا المفهوم حقل معرفي يسمى تحليل الشبكات الاجتماعية. ولعل هذا ما دفع توماس ستانجر وألكسندر كوتان إلى اقتراح مصطلح «الشبكات السوسيو-رقمية» (réseaux socio-numériques) على وسائل التواصل الاجتماعي والمنظومات الإلكترونية المرتبطة بها، وهو مصطلح يمزج في آن واحد البعدين الاجتماعي والرقمي، واللذين يكونان معا تطبيقات الميديا الاجتماعية التي تتشكل من تفاعل التكنولوجيا مع المستخدم على اعتبار أنه منتج ومستهلك في آن واحد[56].

ومن هذا المنطلق تعد وسائل الإعلام الاجتماعي الجديد منظومات مركبة تتفاعل فيها الأبعاد التكنولوجية بالأبعاد الذاتية، والأبعاد المؤسسية الاستراتيجية في إطار سياقات اجتماعية، وسياسية، وثقافية، ولغوية خاصة. وقد خلق خطاب الإعلام الاجتماعي الجديد اتجاهات جديدة في العلاقات الاجتماعية والثقافية والسياسية واللغوية والهوياتية، ولعب دورًا محوريًا في

56- Stenger Thomas & Coutant Alexander, *L'avènement des médias sociaux: Une histoire de participation* (Paris: nouveau monde édition, 2012), p. 78.

صناعة وإعادة تشكيل هذه العلاقات داخل المجتمعات. ولكل وسيلة من وسائل الإعلام الاجتماعي الجديد طبيعة تميزها عن الأخرى، فهي تقوم بتزويد الجمهور بأكبر قدر من المعلومات، وبقدر ما تكون هذه المعلومات أو الحقائق صحيحة، بقدر ما يكون الإعلام الاجتماعي الجديد سليمًا في ذاته، وقويا في محتواه، ويكون له تأثير كبير وصدى إيجابي على الرأي العام.

وهنا يتساءل الكثيرون عن واقعية وموضوعية لغة ومخرجات خطاب وسائل الإعلام الاجتماعي الجديد، خصوصا في ظل الظروف الاجتماعية والسياسية التي تطرأ على المجتمعات والدول، كما هو الحال بالنسبة لكثير من الدول العربية مثلًا، التي تعيش صراعات وأزمات سياسية، سواء على الصعيد الداخلي أو الخارجي، وإلى أي مدى يعكس هذا الخطاب الواقع كما هو؟ وإلى أي حد يشكله ويصنعه ويبنيه وأحيانًا «يفبركه» وفق أطر ومرجعيات لغوية، وسياسية، وأيديولوجية، واجتماعية محددة؟ ففي بعض الأحيان يقدم الحدث أو تعالج الأزمة من زوايا مختلفة، وبرؤى متناقضة، وبلغة ومصطلحات مضللة، وكأن الأمر يتعلق بحدثين أو أزمتين مختلفتين تمامًا. فاللغة اختيار أيديولوجي، كما أن الخطاب ممارسة ذات طابع أيديولوجي من حيث التكوين والتأثير.

تشكل، إذًا، وسائل الإعلام الاجتماعي الجديد، خصوصا في أوقات الأزمات السياسية، فضاءات ملائمة لممارسة التضليل الإعلامي المتواري خلف اختيارات لغوية تخدم أشكالًا معينة من السلطة والأيديولوجيا والهيمنة الاجتماعية والسياسية، حيث تسهم بشكل كبير في تضليل الرأي العام وتغليطه وتحريف قناعاته، من خلال التلاعب باللغة والأخبار ومصادر المعلومات عن طريق المنتديات الحوارية ومواقع التواصل الاجتماعي المختلفة، وهذا يبدو جليًا من خلال التركيز على معلومات، وتعليقات، وتدوينات، وتغريدات بعينها وتعميمها، وإقصاء أخرى، خدمة لمصالح أو توجهات ما، وبالتالي الانتقال من حالة التفاعل ومناقشة الخبر، أو المعلومة بموضوعية وتوازن، إلى تحريفها وتغيير مسارها تحت ضغط القرارات السياسية، وذلك على حساب النزاهة والموضوعية. وهذا ما يساعد على إحداث تغيرات سلبية على الآراء والاتجاهات، ويخلق تمثّلات غير صحيحة لدى الأفراد والجماعات والشعوب، ويفرض أشكالًا من الهيمنة الأيديولوجية، فتنتشر بسبب ذلك أشكال جديدة من الخطابات، تنتقل من العالم الافتراضي إلى العالم الواقعي، تدعو إلى الكراهية والتحريض، وتعتمد لغة التهديد والسب والشتم والقذف في حق الأفراد، والمؤسسات والدول.

ولعل ما يمكن استنتاجه من هذا التحليل المركز هو أن هناك علاقة قوية ومتخفية بين البنية اللغوية، وبين البنية الاجتماعية وأشكال الهيمنة والسلطة والأيديولوجيا، في شتى أنماط خطاب الإعلام الاجتماعي الجديد. حيث إن تحليل البنية اللغوية لهذه الأنماط من الخطاب سيبين ذلك التأثير المتبادل بين التركيبة الاجتماعية، والسياسية، والهوياتية القائمة، بعلاقاتها المتداخلة من جهة، وبين النظام اللغوي بمختلف أدواته ومكوناته، من حيث أبنيته النصية، والتركيبية، والمعجمية، والأسلوبية، والدلالية، والتداولية، والانزياح عن مستويات اللغة وآلياتها، وخرق قواعدها شكلًا ومضمونًا في كثير من الأحيان من جهة ثانية، لتبليغ تصورات فكرية، واجتماعية، وسياسية، وقيم، وتوجهات هوياتية، وأيديولوجية قد تكون ضمنية، أو صريحة للجمهور، وتوجيه المواقف وفرض أنماط معينة من التفكير والسلوك، وتكريس السلطة والهيمنة السياسية، والاجتماعية، والثقافية...

النتائج والتوصيات

لقد حاولت من خلال هذه الدراسة البحث في الأسس المنهجية للمفاهيم والمصطلحات التي تبلورت في الخطاب الاجتماعي في إطار مقاربة حديثة تتصل بالتحليل النقدي للخطاب، وبناء على ذلك تناولت أهم القضايا المتعلقة بالمصطلحية، وعلم المصطلح، وبالمفاهيم، والمصطلحات في العلوم الاجتماعية، ومجالات تحليل الخطاب بشكل عام، وهكذا تم التوصل إلى النتائج والتوصيات الآتية:

النتائج

- إن التعريفات المسندة للمصطلحية تكاد تتفق على أنها علم يبحث في العلاقة بين المفاهيم العلمية والألفاظ اللسانية التي تعبر عنها؛ فكل حقل من حقول المعرفة البشرية يتوفر على مجموعة كبيرة من المصطلحات التي تعبر عن مفاهيمه لسانيًا، فالمصطلحات هي تسميات لسانية لتلك المفاهيم، ووحدات رمزية تعبر عن المفهوم، كما هو الحال في كثير من العلوم.
- إن اختلاف الميادين المعرفية والعلمية التي تعتمد عليها المصطلحية أدى إلى اختلاف مناهجها، وتنوع مدارسها ومقارباتها ونظرياتها، مما أثر سلبًا على المصطلحية العربية التي لم تستفد من هذا التنوع والاختلاف، الأمر الذي حال دون نشأة مصطلحية عربية أصيلة، تصورًا ومفهومًا ومنهجًا.
- بخصوص شروط صياغة المصطلحات والمفاهيم في العلوم الاجتماعية، ليس هناك منهجٌ واحد صالح لكل الاستعمالات، وقابل للتوظيف في كل القضايا والمواضيع الاجتماعية المختلفة، كل ما هنالك هو مجموعة من المناهج المختلفة، التي تدخل في علاقة جدلية تفاعلية تضطلع بدراسة التصورات، وكيفية تحويلها إلى مفاهيم وتسميتها وفق مقاييس لسانية.
- إن امتدادات الخطاب وتعلقه بالسياقات الخارجية غير اللسانية؛ الاجتماعية، والنفسية، والتداولية، استدعى تشعب روافد التحليل، وتنويع المقاربات، من هنا يمكن فهم مسوِّغات التنوع المنهجي في تحليل الخطاب.
- التحليل النقدي للخطاب اتجاه تحليلي يندرج في إطار الأبحاث الموجهة إلى دراسة البعد الاجتماعي للخطاب، وكيفية تأويله في مختلف سياقات الاستعمال، ووضعه في إطار المقام الاجتماعي الفعلي الذي يكتنفه.
- يتميز التحليل النقدي للخطاب بكونه يقيم جسراً بين مجالين: مجال التحليل اللساني للنص، ومجال العلوم الاجتماعية، أي أنه يربط بين بنية الخطاب، والقضايا الاجتماعية، والسياسية، والثقافية وغيرها، ويرصد مظاهر التفاعل بين الخطاب والمجتمع.
- يجعل التحليل النقدي للخطاب النصوص الفاعلة في المجتمع، أو لنقلْ النصوص الجماهيرية، بدءًا بالمحادثات اليومية، ومرورًا بالخطابات الإعلامية والثقافية والسياسية والدينية... موضوعًا له، ويجعل من أهدافه دراسة كيفية اشتغال اللغة الواقعية في الحياة، وتأثيرها في تصورات الناس واعتقاداتهم، وقد يصل به الأمر إلى التوعية والتحرير ومناهضة كل أشكال الظلم والهيمنة.

التوصيات

- لكي تكون الوظائف المصطلحية مفيدة في التعبير عن مفاهيمها بطرق سليمة، ولكي يكون التفاهم ممكنًا والتواصل سهلًا بين الباحث والقارئ، من المهم أن يطلع الباحثون في العلوم الاجتماعية على كيفية تشكل المصطلح، وطرق صناعته المختلفة من وضع، وتوليد، ونحت، واشتقاق، وتعريف، وتقييس، وترجمة.
- ضرورة تكثيف الجهود من قبل الباحثين العرب للعمل على تجاوز العوائق الإبستمولوجية التي تقف أمام تأسيس المفهوم المصطلحي الاجتماعي العربي الدقيق والشامل، والتي تعود إلى عدة مسائل معرفية ومنهجية، من قبيل:
  - عدم إدراك جوهر المفهوم الاجتماعي وقصديته، لارتباط عملية إنتاجه بلغات، وحقول معرفية أجنبية.
  - ولادة المصطلح العربي المترجم مشوهًا في معناه، وضعيفًا في أدائه، بسبب تعدد مشارب الترجمة، وانعدام الدقة والأمانة العلمية، مما يعطّل حركة تأسيس المفهوم الاجتماعي العربي على الوجه الصحيح.
  - ازدواجية الرؤية بين المصطلحات الوافدة من التراث بمفاهيمه القديمة، والمصطلحات الوافدة من الثقافة الغربية بمفاهيمها الجديدة، مما يخلق التباسًا وتداخلًا عند توظيف المصطلحات واستعمالها.
  - اختلاف مصادر التكوين العلمي والمعرفي عند الباحثين العرب في العلوم الاجتماعية، وتوزعهم بين ثقافات مختلفة: فرنسية، وإنجليزية، وألمانية وغيرها.
- ضرورة العمل على تجاوز سيادة النزعة الفردية، والتي تتحول إلى نزعة قطرية في وضع المصطلح العربي المتخصص.
- ضرورة العمل على توفير مصطلحات اجتماعية، أو بنك للمصطلحات الاجتماعية من صلب الثقافة العربية الإسلامية، لمسايرة التطور المستمر للعلوم الاجتماعية، وظهور المزيد من المفاهيم.
- ضرورة توفير المعاجم المختصة القائمة على التعريف المصطلحي، والتقييس في ميدان العلوم الاجتماعية.
- إذا كانت التوجهات الغربية الحديثة في مجالات تحليل الخطاب عمومًا قد انطلقت من العلوم اللسانية، والعلوم الاجتماعية، ومن الفلسفات المعرفية، ومن قناعات ورؤى خاصة مناسبة للمجتمعات الغربية، في ثقافتها، وفكرها، وتاريخها، ومنظورها للسياسة، والمجتمع، والإنسان، والدين، والكون، فإن القارئ أو الباحث المنتمي للثقافة العربية والإسلامية سيجد صعوبة في تمثل الكثير من المفاهيم، والتصورات، والمسلمات، والاقتناع بها، وقد يحس بالغربة المعرفية تجاهها، لذلك من المهم بالنسبة للباحثين العرب المهتمين بالتحليل النقدي للخطاب النظر في المقترحات الآتية:
  - العمل على توظيف الأدوات التي توفرها مقاربة التحليل النقدي للخطاب للتموقع الحضاري الصحيح ضمن الهوية العربية والإسلامية، مثلما يفعل أصحاب الثقافة الغربية أنفسهم مع ثقافتهم. لكن مع الحرص على الاستفادة من الأدوات الإجرائية لنظريات الخطاب الغربية في معالجة القضايا الاجتماعية، والفكرية، والسياسية المستجدة.
  - العمل على إنتاج مصطلحات ومفاهيم اجتماعية وثقافية تستند إلى المرجعية العربية والإسلامية، للتخلص من هيمنة المصطلحات والمفاهيم الغربية التي قد تحمل دلالات مخالفة للمعرفة العربية وللهوية الإسلامية.
  - العمل على تقديم رؤية نقدية لبعض المفاهيم القديمة وبعض المفاهيم المستحدثة في آن واحد، والعمل على صياغة مفاهيم حديثة تستوعب ما يستجد من أنماط وظواهر اجتماعية، وثقافية، وسياسية، وإعلامية.
  - العمل على توسيع نماذج تحليل الخطاب بصيغتها الغربية، لتستوعب مجموعة من الخطابات العربية ذات الخلفيات الدينية، أو المذهبية، أو الكلامية، أو الخطب السياسية التي يحفل بها تراثنا الفكري والعقدي.

المراجع

ابن منظور، أبو الفضل. **لسان العرب.** بيروت، دار صادر، 1994.

باري، ألفا أوصمان. «تحليل الخطاب: أسسه النظرية». ترجمة لحسن بوتكلاي. **مجلة البلاغة وتحليل الخطاب.** العدد 5 (2014).

ابن حماد، الجوهري إسماعيل. **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية.** تحقيق أحمد عطار. بيروت: د.د، 1989.

بودرع، عبد الرحمن. **في تحليل الخطاب الاجتماعي السياسي: قضايا ونماذج من الواقع المعاصر.** عمان: دار كنور المعرفة، 2014.

الجرجاني، علي. **معجم التعريفات.** بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1991.

الحقي، محمد التهانوي. **كشاف اصطلاحات الفنون.** بيروت: دار الكتب العلمية، 2006.

الخلقي، محمد عبد. ميري، يمينة. **الإشكالية في العلوم الاجتماعية.** مراكش: منشورات فضاء آدم للنشر والتوزيع، 2018.

الزبيدي، السيد المرتضى الحسين. **تاج العروس من جواهر القاموس.** تحقيق حسين نصار. الكويت: مطبعة حكومة الكويت، 1369 هـ.

الزليطني، محمد لطفي. من تحليل الخطاب إلى التحليل النقدي للخطاب. **مجلة الخطاب** (جامعة مولود معمري). العدد 17، 2014.

الزياني، عبد العاطي. **في تحليل الخطاب: مداخل أولية للفهم والتأويل.** فاس: منشورات مقاربات للنشر والثقافة، 2017.

عبد الغفار، السيد أحمد. **التصور اللغوي عند الأصوليين.** الإسكندرية: مكتبات عكاظ للنشر، 1981.

الفهري، عبد القادر الفاسي. **المقارنة والتخطيط في البحث اللساني.** الدار البيضاء: دار توبقال، 1998.

القاسمي، علي. **علم المصطلح: أسسه النظرية وتطبيقاته العملية.** بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 2008.
مجموعة مؤلفين. **المناهج وتكامل المعارف.** فاس: مقاربات للنشر والصناعات الثقافية، 2017.

مفتاح، محمد. **ما المفهوم؟ في المفاهيم تكونها وسيرورتها.** الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2000.

الميساوي، خليفة. **المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم.** الرباط: دار الأمان، 2013.

اليعبودي، خالد. **المصطلحية وواقع العمل المصطلحي في العالم العربي.** فاس: منشورات دار ما بعد الحداثة، 2004.

Cabré, M.T. *La terminologie: théorie, méthode et applications*. Traduit du Catalin et adapté par Monique C. Cormier et John Humbley. Paris: University of Ottawa Press, 1998.

Dubois, J. et al. *Dictionnaire de linguistique et Des sciences du langage*. Paris: Larousse, 1994.

Fairclough, Norman. *Critical discourse Analysis: The critical study of language*. London: Longman, 1995.

Fairclough, Norman. *Language and neo-liberalism: Discourse & Society*. London: Sage Publication, 2000.

Halliday M.A.K. Ruquaya, Hassan. *Cohesion in English*. London: Longman, 1976.

Jorgensen, M. & Philip, L. *Discourse Analysis as Theory and Method*. London: Sage

Publications, 2002.

Maingueneau, Dominique, *Le tour ethnolinguistique de l'analyse du discours*. In Jean-Claude Beacco (ed.) et al. Paris: Larousse, 1970.

Raymond, Quivy. Luc, Van Capenhoudt. *Manuel de recherche en sciences sociales*. Paris: Dunod, 2011.

Rey, A. *La terminologie: Noms et notions. Coll. Que sais -je?*. P.U.F: Paris, 1979.

Rondeau, Guy. Felber, Helmut. *Textes choisis de terminologie*. Québec: Université Laval, 1981.

Sager, Juan C. & Nkwenti, Blaise Azeh. *A Practical Course in Terminology Processing*. Amsterdam: John Benjamins, 1990.

Thomas, Stenger & Alexander, Coutant. *L'avènement des médias sociaux: Une histoire de participation*. Paris: nouveau monde édition, 2012.

OPEN ACCESS

Submitted: 11 January 2019
Accepted: 21 February 2019

أبحاث ودراسات

التوظيف السياسي الخارجي للأقليات العربية في إيران وأثره على العلاقات الإيرانية العربية

ناصرالدين باقي
أستاذ العلوم السياسية والعلاقات الدولية، جامعة الجزائر 3
baki.nassireddine@univ-alger3.dz

ملخص

تسلط هذه الدراسة الضوء على التوظيف السياسي الخارجي للأقليات العربية في إيران من طرف القوى الإقليمية، وكيف أنها أثرت على العلاقات الإيرانية العربية، هذه العلاقات التي شهدت على مدى عقود من الزمن توتّرات وخلافات لأسباب مختلفة آخرها ديني وقومي، ولعل السياسة الإيرانية في المنطقة – بعد جملة التحولات الإقليمية والدولية – حتّمت على الدول العربية – خاصة الخليجية منها – تبني استراتيجية مماثلة ومجابهة للأداء الإيراني في المنطقة، ومن بينها تحريك الداخل الإيراني عبر الاستثمار في الأقليات – لا سيما حراك الأحواز – بالتبني والدعم والتوظيف السياسي، الأمر الذي زاد من فجوة التباعد الإيراني العربي. فكيف وظّفت القوى الخارجية الأقليات العربية في إيران سياسيًا؟ وما هو أثرها على العلاقات الإيرانية العربية؟

تعدَّد المنهج المتبع في هذه الدراسة ليحيط بكل جوانب الموضوع، فتنوع بين المنهج التاريخي والمقارن والوصفي التحليلي وكذا منهج دراسة حالة. أما أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة فتتضمن، أولًا، إن الأقليات العربية وحراكهم يشكل نقطة ضعف النظام الإيراني الحالي، حيث فشل هذا النظام في احتواء الانفجارات الاجتماعية وحصر الاحتجاجات، عبر تبني الإصلاحات الهيكلية التي يطالب بها سكان المناطق العربية والتي تحولت بعد ذلك إلى مطالب انفصالية. ثانيًا، إن دول الإقليم لعبت دورًا في تحريك القومية لتأجيج الشارع الإيراني في الأحواز وكان ذلك عبر الدعم السياسي والمالي، بذريعة حماية روابط الانحدار العرقي والقبلي للأحوازيين مع الدول العربية المجاورة. ثم ثالثًا، سياسة إيران في المنطقة العربية، والتي تدعو إلى التدخل سواء المباشر أو غير المباشر، وهو ما حمل هذه الدول على المعاملة بالمثل ونقل الصراع من الخارج إلى الداخل الإيراني. وأخيرًا، فإن الحراك العربي سواء الهادئ أو العنيف شكّل فرصة لإيران للتدخل وتطبيق مشروع تصدير الثورة الإسلامية بأبعادها المختلفة في مسارح سوريا واليمن، مما زاد من تعقيد وتوتير العلاقات مع الدول العربية على رأسها السعودية.

الكلمات المفتاحية: الأقليات، التوظيف السياسي، القومية، العلاقات الإيرانية العربية

للاقتباس: باقي ب.، «التوظيف السياسي الخارجي للأقليات العربية في إيران وأثره على العلاقات الإيرانية العربية»، مجلة تجسير، المجلد الأوّل، العدد الأوّل، 2019

https://doi.org/10.29117/tis.2019.0015

© 2019، باقي، الجهة المرخص لها: دار نشر جامعة قطر. تم نشر هذه المقالة البحثية بواسطة الوصول الحر ووفقًا لشروط Creative Commons Attribution license CC BY 4.0. هذه الرخصة تتيح حرية إعادة التوزيع، التعديل، التغيير، والاشتقاق من العمل، سواء أكان ذلك لأغراض تجارية أو غير تجارية، طالما ينسب العمل الأصلي للمؤلفين.

OPEN ACCESS

Submitted: 11 January 2019
Accepted: 21 February 2019

The External Political Use of Arab Minorities in Iran and its Impact on Iranian-Arab Relations

Nassireddine Baki
Professor of Political Science and International Relations, University of Algiers 3
baki.nassireddine@univ-alger3.dz

Abstract

This study sheds light on the external political employment of the Arab minorities in Iran by regional powers and their impact on the Iranian-Arab relations. These relations have witnessed over the decades tensions and conflicts for various reasons, which are lately related to religious and national issues. The Iranian politic in the region – following a number of regional and national transformations – may have forced the Arab countries – especially the Gulf countries – to build a similar strategy disproving the Iranian performance in the region and including the agitation of the Iranian internal situation through investing into the minorities – particularly the Ahwaz Movement – through political adoption, support and employment. This contributed to nurturing the Iranian-Arab gap. How these external powers have politically employed the Arab minorities in Iran? What is their impact on the Iranian-Arab relations? This study adopts a historical, comparative, descriptive and analytical approach, as well as a case study. In the first place, the most important findings of the study show that the Arab minorities represent the point of weakness of the current Iranian regime. The regime failed to contain the social explosions and to limit the protests through the adoption of structural reforms claimed by the population of the Arab areas, which later turned into separatist demands. In the second place, the states of the region played a role in nationalist agitation in Ahwaz through political and financial support and under the pretext of protecting the ethnic and tribal links between the Ahwazis and the neighboring Arab countries. In the third place, the Iranian politic in the Arab region, which calls for direct or indirect interference, forced these states to retaliate transferring the conflict from outside to inside Iran. Finally, the Arab movement, whether it is conciliatory or violent, constitutes an opportunity to Iran to interfere and export the Islamic Revolution in its various dimensions in Syria and Yemen, which contributed to the complication and the tension in the relations between Iran and the Arab countries, in particular Saudi Arabia.

Keywords: Minorities; Political employment; National; Iranian-Arab relations

للاقتباس: باقي ب.، «التوظيف السياسي الخارجي للأقليات العربية في إيران وأثره على العلاقات الإيرانية العربية»، مجلة تجسير، المجلد الأوّل، العدد الأوّل، 2019

https://doi.org/10.29117/tis.2019.0015

© 2019، باقي، الجهة المرخص لها: دار نشر جامعة قطر. تم نشر هذه المقالة البحثية بواسطة الوصول الحر ووفقًا لشروط Creative Commons Attribution license CC BY 4.0. هذه الرخصة تتيح حرية إعادة التوزيع، التعديل، التغيير، والاشتقاق من العمل، سواء أكان ذلك لأغراض تجارية أو غير تجارية، طالما ينسب العمل الأصلي للمؤلفين.

مقدمة

لطالما شكلت العلاقات الإيرانية العربية على مر التاريخ نموذجًا للتعايش السلمي المميز، فالجوار الإقليمي والتمازج الاجتماعي من عادات وتقاليد وكذا التداخلات القومية من أعراق ووحدة دينية كلها عوامل وطدت من هذه العلاقة، لكن التوسعات الإيرانية في البلاد العربية في أعقاب الانتداب البريطاني لهذه الدول وحكم الشاه في إيران وبعدها الثورة الإسلامية الإيرانية سنة 1979 والتي شكلت أُسسها محط خلافات عربية إيرانية كان من مآلاتها اشتعال حرب الخليج الأولى بين إيران والعراق سنة (1980-1988) والتي كانت نقطة تحول كبيرة في تاريخ هذه العلاقات، وقد لعب الاستعمار دورًا أساسيًا في بلورة الإيديولوجيات كعامل لتفتيت كل سبل الوحدة الإقليمية وهي أهم النقاط المحورية في الخلافات الحالية. يُعتبر أهم مبدأ للثورة الإيرانية عقبة في وجه كل سبل التقارب الإيراني العربي خاصة مع جيرانها في الخليج العربي، فتصدير الثورة الإسلامية وجعل إيران محورًا دينيًا وفاعلًا سياسيًا في المنطقة حتم عليها التدخل في الشؤون السياسية لبعض الدول العربية واللعب على العوامل المختلفة من الدينية إلى العرقية لإيجاد ولاءات لها في هذه الدول، لكن التركيبة العرقية والدينية المتنوعة للمجتمع الإيراني تجعلها عُرضة لتوظيف هذه المكونات سياسيًا لضرب الاستقرار الاجتماعي والسياسي وحتى الأمني لإيران، وهذا ما يبرز من خلال حراك الأحواز ذات الأغلبية العربية وتوظيفها سياسيًا من خلال دعم حراكها الاجتماعي الساعي في أساسه إلى الانفصال في إطار التغيرات الإقليمية والدولية التي يشهدها العالم.

فكيف وظفت القوى الخارجية الأقليات العربية في إيران سياسيًا؟ وما هو أثرها على العلاقات الإيرانية العربية؟ وقد تفرعت من الإشكالية المحورية مجموعة من الأسئلة الفرعية وهي كالآتي:

- ما هي أسباب حراك الأقليات العربية في إيران؟
- ما هي جذور الخلافات الإيرانية العربية؟
- ما هي آثار التوظيف السياسي الخارجي للأقليات العربية على مستقبل العلاقات الإيرانية العربية؟

تكمن أهمية هذا البحث في كونه يتعرض للداخل الإيراني على خلاف الدراسات المعروفة التي تستعرض السياسة الخارجية لإيران ودورها الإقليمي انطلاقًا من أسسها العقائدية والحضارية، فتفكيك البنية الاجتماعية الإيرانية والتركيز على القوميات المركزية خاصة العربية منها متمثلة أساسا في تسليط الضوء على إقليم الأحواز ذي الغالبية العرقية والقومية العربية ومدى ارتباطه بالجوار العربي، يقودنا هذا إلى استعراض التنوع الثقافي والعرقي والقومي الإيراني الذي يعطي لإيران شرعية التواجد ضمن الفضاء العربي تاريخًا وحاضرًا، كما تهدف الدراسة إلى إبراز دور القوى الإقليمية في توظيف حراك الأحواز سياسيًا للضغط على إيران داخليًا باعتبار أن الأحواز كقومية عربية وأقلية عرقية تُعاني من اضطهاد وتهميش منظم يخالف المواثيق والأعراف الدولية، كما تهدف الدراسة أيضًا إلى تسليط الضوء على الآليات والوسائل التي انتهجتها القوى الإقليمية لدعم هذا الحراك ومحاولة توظيفه لخدمة أغراض ومصالح معينة.

يشكل البحث إضافة نوعية للدراسات العربية حول إيران وكذا العلاقات الإيرانية العربية باستعراضه لعامل القومية كلاعب أساسي لتغيير وتحويل السياسات الإيرانية اتجاه المنطقة العربية، ولعل شح الدراسات والأبحاث في هذا السياق هي من جعلنا نركز أكثر على حراك الأحواز كعامل ضغط مهم في يد القوى الإقليمية ضد إيران، ولعل أبرز الدراسات السابقة التي اهتمت هي دراسة نصار أحمد الخزعلي، في كتابه الأحواز الماضي والحاضر والمستقبل، وكذلك دراسة أحمد الباز في كتابه الثورة والحرب: تشكيل العلاقات الإيرانية الخليجية، كما تعتبر دراسة عرفات علي جرغون مهمة والتي ترصد تطور العلاقات العربية الإيرانية من بوابة الخليج العربي في كتابه العلاقات الإيرانية الخليجية: الصراع، الانفراج والتوتر، لكن رغم ذلك لم تتعرض أي دراسة لحراك الأحواز كنقطة جوهرية ومفصلية ومؤثرة في العلاقات العربية الإيرانية وبالتحديد أسباب ومسببات التوتر المستمر في هذه العلاقات من دور للقوى الإقليمية في توظيف هذا الحراك لخدمة أجندات معينة.

لذلك تحاول الدراسة إثبات مجموعة من الفرضيات أهمها:

- إن شعور الأقليات العربية في إيران بالتهميش والإقصاء ساعد على توظيفها من طرف القوى الخارجية.
- إن جذور الخلافات الإيرانية العربية سببها قومي وعرقي أكثر منه ديني وسياسي.
- إن التوظيف السياسي للأقليات في إيران خاصة العربية منها من طرف بعض الدول العربية يؤثر بشكل كبير على التقارب العربي الإيراني.

من هذا المنطلق استعنا بمدخل المصلحة القومية للدولة نظرًا لاستخدام الدولة للآليات المختلفة كالتوظيف السياسي لتحقيق مصالحها القومية في ساحة العلاقات الدولية لتأمين حمايتها وبقائها ضد الأخطار والتهديدات الخارجية، وهذا ينطبق على الدول التي توظف حراك الأحواز لصالحها وكذا لدراسة ردت الفعل الإيرانية من هذه التهديدات، كما استعنا بعدة مناهج نظرًا لطبيعة الموضوع، فالمنهج التاريخي لدراسة تأصل وعمق العلاقات الإيرانية العربية من بوابة الخليج العربي سواء أكانت في التقارب أو التبعاد، ثم المنهج المقارن لمقارنة الأحداث، ثم منهج تحليل المضمون ومنهج دراسة حالة. أما النظريات، فنظرًا لدراسة العلاقات الإيرانية العربية وجب توظيف نظريات العلاقات الدولية وأخيرًا الاقترابات فتعددت أيضًا من السلوكية إلى النخبة والجماعة. لإجابة الإشكالية المحورية والأسئلة الفرعية تضمنت الدراسة ثلاثة محاور رئيسية، حيث يتناول المحور الأول تاريخ الأحواز ومكوناته العرقية وارتباطاتها القومية، ويركز على أهم الأعراق والطوائف والقوميات ويستعرض ولاءاتها وأثار ذلك على استقرار هذا الإقليم اجتماعيًا وسياسيًا. أما المحور الثاني، فيركز على الخلافات الإيرانية العربية الأسباب والمسببات ويستعرض أهم الخلافات في العلاقات بين إيران وبعض الدول الخليجية وأسباب ذلك ومآلاتها. أما المحور الثالث، فيبحث في أثر التوظيف السياسي لحراك إقليم الأحواز من طرف بعض دول الخليج العربي، ومدى تأزم العلاقات الإيرانية العربية بسبب ذلك، كما يحاول هذا المحور استقراء مستقبل هذه العلاقات بالنظر لتطور هذه القضية والمساهمة في إعطاء حلول نراها ناجعة لحل قضية الإقليم بما يرضي جميع الأطراف.

تاريخ إقليم خوزيستان: مكوناته العرقية، ارتباطاتها القومية وأسباب حراكه الشعبي

يعتبر إقليم خوزيستان أو الأحواز منطقة عربية قوميًا وعرقيًا نظرًا لسكانها العرب وتاريخها المرتبط بالمنطقة العربية وجذورها المتأصلة فيه، فهي منطقة يرتبط تاريخها مع العراق إبان الانتداب البريطاني احتلتها إيران أيام الشاه رضا شاه إيران سنة 1925، وتقع الأحواز في منطقة جيواستراتيجية مهمة يحدها من الغرب العراق وشط العرب ومن الشمال محافظتا لورستان (بورجيرو) وجبال بيجين (إيران)، أما شرقًا فمحافظتا أصفهان وفارس (إيران)، أما جنوبًا فالخليج العربي[1]، وتتربع على مساحة ما مقداره : 348 ألف كم[2]، ويبلغ عدد سكانها حوالي 8 ملايين نسمة، النسبة الأكبر منها من العرب، وأهم إماراتها هي: المحمّرة والقواسم والمنصور والعبادلة وآل علي والمرازيق، كما أن عدد مدنها أربع وعشرون مدينة، فيما يبلغ عدد قراها أكثر من ثلاثة آلاف قرية وقد سماها الفرس قبل ضمها عربستان ثم خوزيستان بعد 1925 [2] وهي التسمية التي هي عليها اليوم.

أ- مكوناتها العرقية

تمتلك إيران بشكل عام فسيفساء متنوعة من الأعراق بحكم موقعها الجغرافي المترامي الأطراف والذي يجمع بين شرق آسيا والشرق الوسط من جهة الخليج العربي، كما أن تراكم الحضارات عبر تاريخها كون مجموعات عرقية تشكل النسيج الاجتماعي الإيراني، كما أن إيران ليست مجرد دولة بالمفهوم القانوني بل تتعدى ذلك لتأخذ صفة الأمة فمجموع سكانها البالغ عدده: 81 مليون نسمة[3]، يجعلها من بين الدول الأعلى نسبة للسكان في المنطقة ويبرر التنوع العرقي والحضاري

1- نصار أحمد الخزعلي، **الأحواز الماضي والحاضر والمستقبل** (القاهرة دار الشرق الأوسط للنشر، 1990)، ص 39.

2- سيد طاهر آل سيد نعمة، «الأحواز: نبذة تاريخية عامة وموجزة»، **شبكة الأحواز للأنترنت**، د.ت، شوهد في 26 ديسمبر 2018، في http://tiny.cc4/zqi6y

3- Knoema, *Atlas mondial de Données*, accessed on 19/4/2019, at: https://www.knoema.fr

الذي تحظى به.

الجدول 1: نسبة الأعراق المكونة لإيران

العرق	النسبة من عدد السكان
الفرس	%51
الأذريين	%24
والجيلكي والمازندراني	%8
الكرد	%7
العرب	%3
اللور	%2
البلوش	%2
الترك	%2
أعراق أخرى	%1

المصدر: من إعداد الباحث (بعد الاطلاع على عدة معطيات من عدة مصادر)

بالنظر للمعطيات العالية فإن العرب يشكلون 3% من سكان إيران وهذا أمر طبيعي بالنظر للقرب الجغرافي والعامل الديني والثقافي المتشابك، لكن انحصار المجموعة العرقية العربية في منطقة معينة هي الأحواز يجعلها مستقلة لغويًا وثقافيًا عن باقي المناطق الإيرانية، فرغم سياسات إذابة هذا الإقليم في الوحدة الوطنية الإيرانية عبر محاولات تغيير الطابع العرقي العام والوجه السكاني بتشجيع الهجرة الداخلية لمختلف الأعراق إلى الأحواز إلا أنها لا تمثل شيئًا وسط تمسك الأحوازيين العرب بأصولهم وانتماءاتهم العرقية والقبلية.

الجدول 2: الأعراق ذات الارتباط الديني المكونة لإقليم خوزيستان

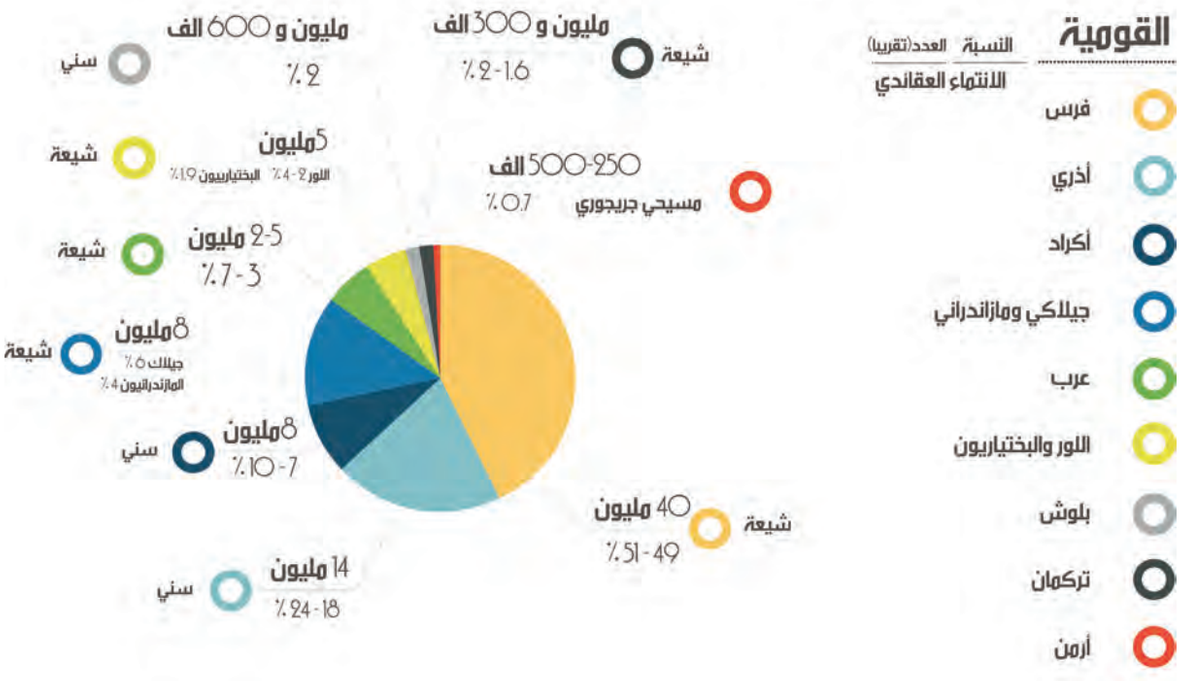
العرق	الدين
المندائيون	الصابئة
الزرادشتيون	الماجوسية
العرب	الإسلام
اليهود	اليهودية
الفرس	الإسلام
أعراق آخرى	المسيحية

المصدر: من إعداد الباحث (بعد الاطلاع على عدة معطيات من عدة مصادر)

الشكل التالي: يوضح التوزيع العرقي والانتماء العقائدي للقوميات والمذاهب في إيران مع النسب ومناطق الانتشار: أهم الأقليات العرقية في إيران.

INFOGRAPHICS

التوزيع العرقي لإيران



مناطق الانتشار

- همدان، طهران، ماركازي، قم، سنمان، اصفهان، فارس، بوشهر، يزد، كرمان، خوزستان، شهر ماسال، بختياري
- غرب أذربيجان، شرق أذربيجان، زانجان، كازفين
- غرب أذربيجان، كردستان، إيلام، كرمانشاه
- مازاندران، جيلان
- خوزستان، مورموزجان
- بوريستان، إيلام، كهجيلويه و بوير احمد، غربيران، خوزستان، شعار محال بختياري
- سيستان بلوجستان، كرمان
- خوراسان، مازاندران، جوليستان
- اصفهان، طهران، يشت، تبريز، أروميه

الدول المجاورة المشتركة عرقيا

- أفغانستان، طاجيكستان، أوزبكستان
- جمهورية أذربيجان، تركيا، جمهورية جورجيا
- تركيا، العراق، سوريا
- خليل الشرق الأدنى وشمال أفريقيا
- أقصى شرق العراق
- تركمانستان وأفغانستان
- تركيا، أفغانستان، العراق
- روسيا، أرمينيا، جورجيا

المصدر: مركز المزماة للدراسات والأبحاث، 16 أبريل 2017

ب- ارتباطاتها القومية

تشكل القبائل العربية النسيج الاجتماعي للأحواز ما يجعلها مرتبطة ارتباطًا عرقيًا مع نظيراتها في المنطقة ويأجج بذلك الشعور القومي بالانتماء إلى العالم العربي، ولعل أبرز القبائل نجد: بني طرف وبني كعب وبني تميم وآل كثير وآل سيد نعمة، وغيرها من القبائل العربية[4]؛ وما زاد من هذا الارتباط الوثيق تعالي موجة القومية العربية في ستينيات وسبعينيات القرن الماضي مع جمال عبدالناصر في مصر وحزب البعث في العراق[5]، حيث أضحى الارتباط بالعالم العربي مطلبًا شعبيًا باعتباره الفضاء الطبيعي لسكان الأحواز، لكن قبل ذلك ومنذ ضم إيران للأحواز عام 1925 لم يسكت العرب الأحوازيون عن هذا الإجراء فقامت عدة ثورات وحركات مناهضة للتواجد الإيراني داعية للاستقلال التام لكن صعوبة تحقيق ذلك أجبرت الأحوازيين على طرح فكرة الفيديرالية كطريق مختصر يجدون فيه نوعًا من الاستقلالية الذاتية عن إيران.

هذا التوجه نحو إعلاء القومية العربية والمطالبة بإعادة الارتباط التاريخي بالعالم العربي لاقى دعمًا كبيرًا حركته أكثر القبائل العربية المتاخمة للأحواز والتي تجمعها أواصر عرقية مع نظيراتها في الأحواز، خاصة وأن القبائل العربية لها تأثير كبير على التركيبة الاجتماعية والسياسية وحتى الاقتصادية للدول العربية خاصة الخليجية التي تتميز طبيعة أنظمتها بالقبلية والعشائرية. كما أن حرب الخليج الأولى بين إيران والعراق عام (1988-1980) والتي جعلت قضية عرب الأحواز تطفو أكثر إلى الوجود وأصبحت القضية أداة للضغط على إيران وعاملًا من عوامل التدخل في الشأن الإيراني الداخلي.

الجدول 3: الثورات والحركات العربية في الأحواز ضد إيران

الثورات		الحركات
الثورة	السنة	
ثورة الغلمان	1925	حركة ادعير بن بستان
حرب الحجاب (حرب الهوية)	1926	حركة نعمة بن لوج
ثورة محيي الزئبق	1928	حركة ارحيم (رحيم)
ثورة الشيخ حيدر بن طلال	1940	حركة شايع بن حسن الهلالي
ثورة بني طرف	1943	حركة زامل (ازويمل)
ثورة الشيخ كاسب	1943	
ثورة الشيخ عبد الله ابن الشيخ خزعل	1944	

المصدر: من إعداد الباحث (بعد الاطلاع على عدة معطيات من عدة مصادر)

جـ - أسباب الحراك الشعبي في إقليم خوزيستان

تعتبر الأحواز منطقة غنية بالموارد الطبيعية ناهيك عن خصوبة أرضها الزراعية مما يوفر لإيران مصدرًا لإنعاش اقتصادها المتعرض لأزمات متتالية بسبب العقوبات الأمريكية المتلاحقة، لكن هذا الثراء لا ينعكس إجمالا على سكان هذه المنطقة مما جعلهم يعبرون عن أنواع التهميش والإقصاء من السلطات المركزية في عدة مناسبات[6]، لينتقلوا من الحراك

4- محمد بسام يوسف، «الأحواز أو عربستان المحتلة إيرانيا»، **شبكة الأحواز للأنترنت**، 2016/11/12 شوهد في 2018/12/30 في http://tiny.cc/5lwf6y

5- ناصر عزيز، «عرب الأحواز... من نحن وما الذي يحمله المستقبل لنا؟»، **نون بوست**، 2017/3/12، شوهد في 2019/1/1 في http://tiny.cc/6xwf6y

6- See Report: Ahwazi Arab Solidarity Network, *Ahwaz Human Rights Review 2012*, p 20. At: http://www.hlrn.org/img/documents/AHRR2012.pdf

الهوياتي إلى الحراك الاجتماعي الذي لا يخلو هو الآخر من مطالب سياسية، فبعد سبعينيات القرن الماضي أدرك الأحوازيون أن المقاومة المسلحة في ظل الطفرة العسكرية الإيرانية لم يعد مجديًا لذلك فإن خير وسيلة في الوقت الراهن هي تحقيق المطالب الاجتماعية للإقليم[7] ولعل أهم الاحتجاجات التي شهدتها الأحواز كانت كالآتي:

- **انتفاضة 15 نيسان 2005:**

جاءت هذه الانتفاضة الشعبية كنتيجة حتمية للسياسات الإيرانية تجاه منطقة الأحواز أهمها التهميش والحرمان والبطالة التي عان منها سكان الأحواز رغم الثروات التي تحت أقدامهم، كما أن مصادرة الأراضي الزراعية من عرب الأحواز بذرائع إقامة مشاريع اقتصادية كانت أهم أسباب الانتفاضة، وقد جاءت الوثائق المسربة من مكتب الرئيس محمد خاتمي آنذاك والتي يحث فيها على تغيير الوجه الديمغرافي للأحواز بفرض عمليات التهجير القسري للعرب وتوطين الفرس وأتراك الأذربيجانيين بفترة عشر سنوات وتغيير ما تبقى من أسماء المدن والأحياء والقرى من العربية إلى الفارسية[8]، كانت بمثابة القطرة التي أفاضت الكأس وأشعلت هذه الانتفاضة التي تصدت لها القوات الإيرانية بوحشية.

- **إحتجاجات 15 أفريل 2011 (يوم غضب أحوازي):**

تراكمت عدة عوامل ساعدت على احتجاجات الأحواز، فبالإضافة إلى المطالب الاقتصادية والاجتماعية كانت هناك مطالب سياسية معقولة كحق ترشح العرب في المجالس المحلية المنتخبة بصفتهم يمثلون غالبية سكان الأحواز، كما شكل إدراج اللغة العربية في الأطوار التعليمية مطلبًا شعبيًا رسميًا[9]، وقد زادت مخاوف السلطات الإيرانية من هذه الاحتجاجات هو تزامنها مع رياح التغيير في الوطن العربي بداية بالحراك الشعبي في تونس ومصر، وقد جابهت القوات الإيرانية هذه الاحتجاجات أيضًا بالقمع والاعتقالات.

الجدول 4: أهم الأحزاب المطالبة باستقلال الأحواز

الحزب	سنة التأسيس	نهج المقاومة
حزب السعادة	1946	- العمل السياسي - المطالبة بالاستقلال الذاتي
جبهة تحرير عربستان	1956	- العمل المسلح - المطالبة بالاستقلال التام
الجبهة الوطنية لتحرير عربستان	1960	- العمل المسلح - المطالبة بالاستقلال التام
جبهة تحرير الأهواز	1967	- العمل المسلح - المطالبة بالاستقلال التام

المصدر: من إعداد الباحث (بعد الاطلاع على عدة معطيات من عدة مصادر)

7- Frank Jacobs, *The Phantom Emirate of Ahwaz, Big Think*, 15/11/2014, accessed on 9/1/2019 at: http://tiny.cc/nvzf6y

8- حسن راضي، «انتفاضة 15 نيسان الأحوازية: الخلفيات، الإنجازات و الدروس»، **موقع جبهة الأحواز الديمقراطية (جاد)**، 2012/04/10، شوهد في 2019/1/10 في http://tiny.cc/u4zf6y

9- مقال مترجم، «ماذا يريد الناشطون العرب في الأحواز؟»، **موقع الدرج**، 2018/10/3، شوهد في 2018/12/26 في http://tiny.cc/hmri6y

الخلافات الإيرانية العربية: الأسباب والمسببات

تعتبر العلاقات الإيرانية العربية علاقات تجاذب وتضارب، نظرًا لما تحمل في طياتها من حساسيات على عدة مستويات أهمها الجانب الديني العقائدي والارتباط الإيديولوجي والطموح المستقبلي، فمنذ سقوط نظام الشاه في إيران وتولي نظام ولاية الفقيه في أعقاب الثورة الإسلامية سنة 1979، شهدت العلاقات توترات كبيرة خاصة مع الدول العربية الخليجية الجارة، فمنذ الانقلاب العسكري في إيران سنة 1921 بزعامة رضا شاه الذي سعى للتوسع أكثر على حساب دول الخليج العربي خاصة الجزر الخليجية الجنوبية والتي مكنته من إسقاط الحكم العربي في إمارة المحمر (الأحواز)، والاستيلاء على جزر أبو موسى والمطالبة بجزيرة البحرين[10]، الأمر الذي اعتبرته القبائل العربية آنذاك أطماعًا فارسية على البلاد العربية التي كانت تخضع للانتداب البريطاني.

لكن ما زاد أكثر من الخلافات العربية الإيرانية هو طرح فكرة تصدير الثورة الإيرانية نحو العالم العربي بداية بالدول الخليجية وما أعقبه من اشتعال حرب الخليج الأولى بين إيران والعراق بدعم خليجي واضح[11] الأمر الذي جعل العلاقات بين أخذ وجذب، علاقات تتحسن في حرب الخليج الثانية 1991 وغزو العراق 2003 وتسوء في عدة مناسبات بسبب التوغل الإيراني لدعم الأقليات الشيعية في البلاد العربية على غرار لبنان وسوريا واليمن والسعودية والبحرين والعراق.

أ-الأسباب الدينية

سعت إيران إلى فرض نفسها بعد الثورة الشعبية التي أسقطت نظام الشاه سنة 1979 ومكنت نظام ولاية الفقيه من الإمساك بزمام الأمور في إيران، فرغم كونها جمهورية إسلامية تميل إلى العالم العربي بحكم التأثر الديني والثقافي الواضح في كتابة اللغة الفارسية بخط عربي بدل اللاتيني، إلا أن تبنيها للمذهب الشيعي ومحاولة فرضه كجوهر للدين الإسلامي داخليًا ثم العمل على تصديره للعالم العربي الذي يحوي أقليات إذا استثنينا العراق، هو نقطة الخلاف الجوهرية خاصة مع مركز ومحور الدين الإسلامي ممثلًا في السعودية. فمن خلال تبني هذا التوجه أصبحت لإيران عقيدة دينية أفرزت بنية إيديولوجية قائمة على ثلاثة ركائز أساسية هي: الحجاب الإلزامي للنساء والمعارضة للولايات المتحدة الأمريكية وإسرائيل[12]، كما تسعى إلى دعم الأقليات الشيعية وتسييس قضاياها في العالم العربي، فالمشروع الإيراني والمشروع الشيعي مشروعان متمايزان الأول يسعى إلى تحقيق دولة إقليمية عظمى وهو حق مشروع لكل دولة، أما الثاني فهو أساس الخلافات العربية مع إيران لأنه يسعى إلى خلق دولة شيعية على غرار الدولة الصفوية، وتضم إيران والعراق وأجزاء من الخليج العربي وغيرها[13].

الجدول 5: وضع المذهب الشيعي في الشرق الأوسط

الدولة	الوضع
إيران	أغلبية
العراق	أغلبية
البحرين	أغلبية
لبنان	النصف
اليمن	أغلبية
سوريا	أقلية
السعودية	أقلية
الإمارات	أقلية
سلطنة عُمان	أقلية
قطر	أقلية

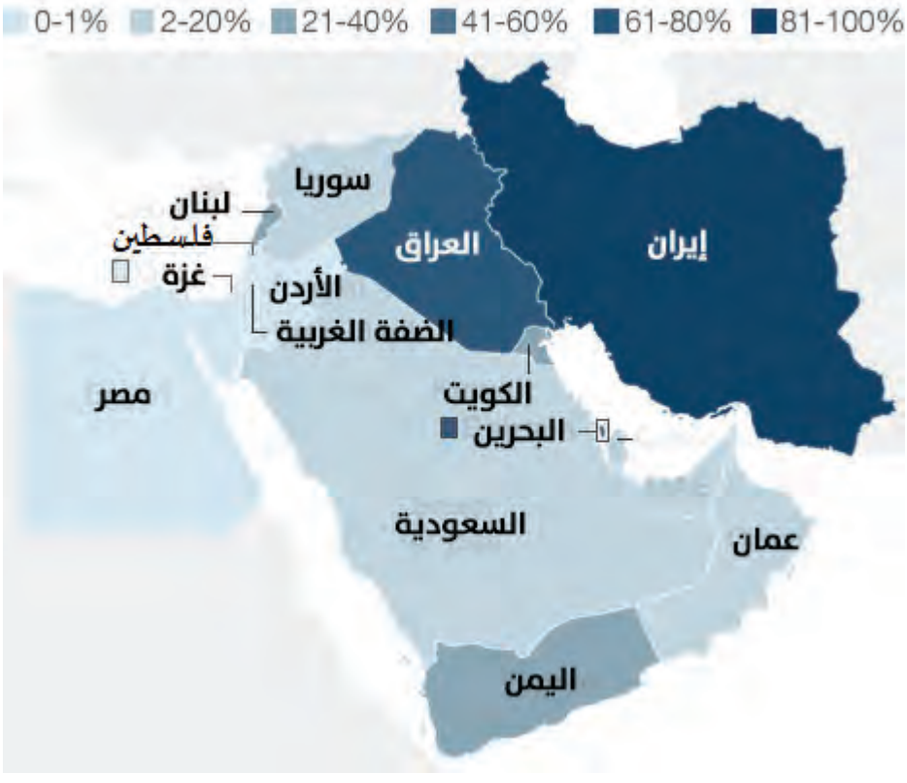
المصدر: من إعداد الباحث (بعد الاطلاع على عدة معطيات من عدة مصادر)

10- محمود شاكر، **موسوعة تاريخ الخليج العربي** (عمان، دار أسامة للنشر والتوزيع، 2003)، ص 268-269

11- مخلد مبيضين، «العلاقات الخليجية الإيرانية 1997–2007: (السعودية حالة دراسة)»، **مجلة المنارة**، المجلد 14، العدد 2 (2008)، ص347.

12- كريم سجدبور، «في فهم الإمام الخامنائي: رؤية قائد الثورة الإسلامية الإيرانية»، واشنطن، **مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي**، 2008، ص 16.

13- محمد مورو، «استخدام الأقليات في الصراع مع العالم الإسلامي»، **مجلة البيان**، المجلد 2007، العدد 4 (ديسمبر/كانون الأول 2007)، ص 302.



Source: CRS, Pew Research Center, CIA World, 2014.

ب-الأسباب الإيديولوجية

يعتبر الاختلاف الإيديولوجي واحدًا من أبرز الأسباب التي أثرت ولا زالت تؤثر على علاقات إيران مع جيرانها العرب، فبعد توجه نظام الشاه للتفتح على الغرب في شكله الليبرالي الرأسمالي قامت الثورة الإيرانية بمساهمة من المعسكر الشيوعي ذي النهج الاشتراكي الذي أخذ على عاتقه دعم حركات التحرر ضد الاستعمار التقليدي المتمثل في الدول الغربية الرأسمالية، وهو ما انعكس على النظام الإيراني الحالي الذي يحمل ولاءات للمعسكر الشيوعي حتى بعد تقلصه ويحاول وحيدًا مجابهة الدول الغربية التي تحاصره اقتصاديًا وسياسيًا. وبما أن الدول العربية خاصة الخليجية منها تُحسب على الرأسمالية العالمية نظرًا لمرورها بعدة مراحل سواء التواجد الأمريكي في المنطقة عقب حروب الخليج أو مراحل النمو الاقتصادي للمنطقة الذي احتاج تحرير اقتصادياتها نحو الرأسمالية، كما أن التواجد الأمريكي في الخليج العربي له مبرراته فالبعد الاستراتيجي للمنطقة وتمركز المصالح النفطية لأمريكا وحماية أمنها القومي[14] كلها أسباب تجعل الدول الغربية وعلى رأسها أمريكا تدعم دول لخليج العربي ضد السياسات الإيرانية وبالتالي تُضر بأي تقارب بين هذه الدول الجارة.

ت-الأسباب المرتبط بالتوجهات المستقبلية (المخططات)

وهي الأسباب التي ترتبط بالسياسة الداخلية والخارجية الإيرانية والتي تلقى اعتراضًا كبيرًا من طرف الدول العربية عامة والخليجية خاصة، لما تشتمل عليه هذه السياسات من تهديد للأمن القومي لهذه الدول ناهيك عن الإفصاح العلني عن أهداف هذه السياسات التي تستهدف بشكل مباشر الدول العربية، وقد ركزت مجمل السياسات الإيرانية على ثلاثة عناصر رئيسية وهي:

14- مصطفى الشمري، **عسكرة الخليج: الوجود العسكري الأمريكي في الخليج** (القاهرة، العربي للنشر والتوزيع، 2013)، ص 12.

أ-الملف النووي لإيران: وهو أخطر إجراء يهدد الأمن القومي لجيران إيران، باعتبار امتلاك التكنولوجية النووية يضاعف من قدرتها العسكرية ويجعلها معادلة صعبة في المجال العسكري على المستوى العالمي، إيران في عزلة دولية جراء فرض العقوبات الاقتصادية التي انعكست بالسلب على المجتمع، لكن رغم ذلك فإن إيران لها دوافعها التي تدافع عنها وترى في ملفها النووي أنه أنشئ لتحقيق الأهداف التالية[15]

- تدعيم الاقتصاد الوطني
- الإسهام في النهضة العلمية
- حماية النظام الإسلامي
- مواجهة التهديدات النووية وتعزيز مكانة إيران في هذا المجال

ب-الاستراتيجية العسكرية: التوجه نحو التسلح

ساير برنامج إيران النووي سعيها لامتلاك ترسانة صاروخية قادرة على حمل رؤوس نووية يصل مداها إلى أبعد حد ممكن، مما أثار مخاوف المجتمع الدولي ككل ودول الخليج العربي بشكل خاص، والتي ترى في امتلاك إيران السلاح النووي تطلعًا لإطلاق أذرعها في دول الخليج كافة، وهذا بدوره سيجعلها تسيطر على المنطقة بشكل كامل[16]. كما أن سعيها للتسلح رغم أنه أمر مشروع إلا أنه مفرط ومهدد وجنوني يؤثر على علاقات حسن الجوار ويهدم كل أشكال إعادة بناء الثقة بين إيران والدول العربية، خاصة إذا نظرنا إلى مخصصات الميزانية الإيرانية للإنفاق العسكري وعدم وجود توازن قوى في المنطقة بعد خروج العراق من هذه المعادلة[17].

ت-التدخلات في الشأن العربي: دعم الأقليات

لطالما اشتكت الدول العربية من التدخلات الإيرانية في شتى المجالات ولعبها أدوارًا أساسية في إشعال النعرات الهوياتية من العرقية والقبلية والعشائرية، إلى الدينية والطائفية، خاصة وأن المجتمعات العربية هي مجتمعات موصوفة بالمتعددة ويسهل استمالة أي طرف على الآخر بحكم الصراعات التاريخية الداخلية التي يسهل اللعب عليها عبر استحضارها ودعمها. فالحراك العربي الأخير حمل فرصة لدخول أطراف خارجية لتطبيق أجنداتها والاستفادة من حالة الفوضى السائدة في بعض الدول العربية بداية من 2011، وقد كانت مواقف إيران من الثورات العربية متباينة تأخذ منحى تصاعديًا، فالوضع في اليمن وسوريا يعكس مدى احتدام الصراع العربي الإيراني على الأرض، فدخول إيران هذا الصراع بذريعة حماية الأقلية الشيعية وهو التزام أخلاقي ومواجهة القوى الغربية على رأسها أمريكا[18]، لا تراه الدول العربية مبررًا لتدخل إيران في الشأن العربي، وقد كان تدخل إيران لدعم الاحتجاجات الشعبية في البحرين بمثابة القطرة التي أفاضت الكأس واستنهضت الدول الخليجية التي وضعت البحرين كخط أحمر وكوضع لا يمكن العبث به.

أثر التوظيف السياسي للأقليات العربية في إيران على العلاقات الإيرانية العربية

عملت الدول العربية وعلى رأسها الدول الخليجية على مجابهة سياسات التوغل الإيرانية في المنطقة عبر جملة من الآليات التي ترى فيها نجاعة، يتقدمها العمل على المواجهة بالمثل أو تبني الاستراتيجية الإيرانية والعمل على تحريك القوميات وتوظيفها سياسيًا واقتناص فرصة تهاوي الأوضاع المعيشية في إيران بعد حُزمة العقوبات الاقتصادية المتلاحقة جراء التعنت في الانصياع للمجتمع الدولي فيما يخص الملف النووي. إن دعم حراك الهوية في الأحواز شكل نقطة مغايرة لمسار المجابهة التي لم تعهدها، فاستهدافها من الداخل جعلها تغير استراتيجيتها من الهجوم إلى تحصين الداخل من خلال التموقع والعمل

15- عطا محمد زهرة، **البرنامج النووي الإيراني** (بيروت، مركز الزهرة للدراسات والاستشارات، 2015)، ص 9-16.

16- عبد الفتاح علي سالم الرشدان، **الأمن الخليجي مصادر التهديد واستراتيجية الحماية** (الوحة: مركز الجزيرة للدراسات، 2015)، ص 97.

17- إياد رشيد محمد الكريم، «أمن الخليج العربي في ظل التحدي الإيراني»، **مجلة جيل الدراسات السياسية والعلاقات الدولية**، العدد 10، (سبتمبر 2017)، ص 20.

18- عزمي بشارة، **سورية: درب الآلام نحو الحرية، محاولة في التاريخ الراهن** (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 519.

على بناء مجموعة علاقات مع الدول العربية والغربية، ورغم الخلافات الكبيرة بين إيران والدول العربية إلا أنها لا ترقى للخلافات مع كل من المملكة العربية السعودية والإمارات العربية المتحدة لعدة أسباب منها ما يتعلق بالنزاع حول الأرض ومنها ما يتعلق بالجانب الديني.

أ- الخلاف السعودي الإيراني

يستند هدا الصراع على فكرة إيرانية واحدة جاءت على لسان الخميني بقوله: «نحن سنقطع دابر جميع الظالمين في الدول الإسلامية بعون الله تعالى، وسننهي هيمنة وظلم الطامعين من خلال تصدير ثورتنا التي هي في الحقيقة تصدير للإسلام الحقيقي، وبيان للمبادئ المحمدية، وسنُمهد الطريق بإذن الله أمام ظهور منقذ ومصلح للجميع صاحب الزمان أرواحنا فداه المهدي المنتظر»[19]، إذًا فتصدير الثورة للدول الإسلامية في مقدمتهم السعودية والتي ترى في هذه الأفكار عداءًا مباشرًا ومطامع للسيطرة على المنطقة بذرائع دينية، هو لب الخلافات الدائمة. وتتجدد هذه الخلافات كل سنة بمناسبة موسم الحج إلى البقاع المقدسة في السعودية يجمل التوترات في هذه العلاقات، وبما أن السعودية تمثل الجزء الأكبر مساحة في شبه الجزيرة العربية والكيان السياسي المستقل، وأغنى بلدانها بالثروة البيترولية، ولها من المميزات ما يجعلها تقود دول الخليج العربي، خاصة وأن لها الفضل في خلق مجلس التعاون الخليجي ومعالجة عدة مسائل متعلقة بالحدود بين هذه الدول[20].

من هذا المنطلق طورت السعودية سياساتها الخارجية وصاغت جميع أنظمتها السياسية والاقتصادية بما يتلاءم مع المرحلة الجديدة التي تركز على تحييد الدور الإيراني بالمنطقة وتوظيف علاقاتها مع جميع الدول التي ترى أنها مؤثرة في المجتمع الدولي[21]، خاصة في القضايا الحساسة في المنطقة كالملف السوري واليمني والليبي، ومجابهة الدعم الإيراني للقوميات والأقليات في الوطن العربي بالدعم والاستثمار والتوظيف السياسي للحراك الشعبي في الأحواز ذو الغالبية القومية العربية.

ب- الخلاف الإماراتي الإيراني

يطغى على العلاقات الإماراتية الإيرانية النزاع حول الجزر الإمارتية الثلاث (طنب الكبرى والصغرى وجزيرة أبو موسى) التي استولت عليهم إيران بعد الانسحاب البريطاني منها سنة 1971، وقد أقدمت إيران على هذا العمل لما تشكله الجزر من أهمية اقتصادية واستراتيجية حيث تقع عند مضيق باب السلام (مضيق هرمز)، حيث يمر من هذا المضيق حوالي 75% من النفط العالمي، لكن رغم احتلال جزرها إلا أن المواقف الإمارتية إزاء التحولات السياسية والعسكرية العربية مع إيران كانت تدعو دائمًا للتهدئة وضبط النفس لتجنيب المنطقة حربًا تكون الدول الخليجية الصغيرة مسرحها، بل على عكس ذلك تسعى إيران دائما لجذب الاستثمارات الإمارتية[22] وتسويق سلعها في الإمارات باعتبارها سوقًا استهلاكية مهمة في العالم. لذلك فقد طفت المصلحة الاقتصادية الآنية على الملفات والخلافات العالقة بين البلدين، فنلاحظ تقاربًا اقتصاديًا وتباعدًا سياسيًا لكنه لا يوجد تماس مؤثر بين العلاقتين، وهي السياسة العامة للإمارات العربية المتحدة التي انتهجتها لتحقيق هدف النهوض الاقتصادي وتمتينه وبعد ذلك استخدام العامل الاقتصادي كعامل مهم للضغط السياسي.

جـ - التوظيف السياسي لحراك الأحواز

أدركت الدول الخليجية على رأسها السعودية والإمارات فشل المساعي السياسية مع إيران وعدم قدرتها على المجابهة العسكرية بسبب تزايد قدرتها العسكرية خاصة مع تشبثها ببرنامجها النووي الذي تعتبره مشروع أمة[23]. لذا كان اللجوء

19- محمد سالم الكواز، **العلاقات السعودية الإيرانية 1979–2011: دراسة سياسية تاريخية** (عمان: دار غيداء للنشر والتوزيع، 2013)، ص 35
20- عبدالحكيم عامر الطحاوي، **العلاقات السعودية - الإيرانية: وأثرها في دول الخليج العربي** (الرياض: مكتبة العبيكان، 2004)، ص 165.
21- عبد الحفيظ عبد الرحيم محبوب، **التصدي الصلب: السعودية في مواجهة الاندفاعات الإيرانية** (لندن: دار أي كتب، 2017)، ص 181.
22- عبدالله العلمي، **لأطماع الإيرانية في الخليج** (دبي: دار مدارك للنشر، 2017)، ص 93-94.
23- راي تقية، **إيران الخفية**، ترجمة أيهم الصباغ (الرياض: مكتبة العبيكان للنشر، 2010)، ص 204

إلى تحريك إيران من الداخل في كل مرة سواء بالدعم المالي أو الاعتراف بالقضية الأحوازية كقضية تصفية استعمار وتوطيد العلاقات مع قادة هذا الحراك وكسب ولاءاتهم بالنظر لحجم الارتباطات القومية والقبلية بمجتمعات الخليج العربي، فكانت انتفاضة 2005 هي المؤشر على بداية التوظيف السياسي للقوميات في إيران انطلاقًا من إقليم الأحواز الاستراتيجي والمهم لمحاولة ضرب إيران في عصبها الاقتصادي، وقد بنت كل من السعودية والإمارات استراتيجيتها ضد إيران بهذا الشكل الجديد نظرًا لحجم التوغل الإيراني داخل القطر العربي وقدرته على أن يكون معادلة صعبة وطرفًا في الصراعات العربية الداخلية على غرار لبنان وسوريا واليمن وهي مسارح الصراعات السعودية والإماراتية مع إيران، لذا جاءت هذه الاستراتيجية كمحاولة لحصر وتقليص نفوذ إيران في المنطقة والعمل على شغلها داخليًا وصرف نظرها على القضايا العربية ولعل تصريح ولي العهد السعودي محمد بن سلمان كونه وزيرًا للدفاع السعودي في 3 مايو 2016 لخير دليل على الاستراتيجية السعودية الجديدة لمجابهة إيران حينما قال: «لن ننتظر حتى تصبح المعركة في السعودية بل سنعمل لكي تكون المعركة لديهم في إيران»[24]؛ هو ما تجلى فعلًا من خلال توظيف القوى الإقليمية لملف الأحواز سياسيًا من خلال تسليط الضوء على وضع حقوق الإنسان في إيران بالتركيز على منطقة الأحواز ذات القومية العربية والتي تعاني الاضطهاد والتهميش، والعمل على الاستثمار في هذه الاحتقان الشعبي من خلال الانتفاضات والاحتجاجات، ويعكس هذا التوظيف تحريك القضية كل مرة من طرف السعودية في الإمم المتحدة[25]، وقد استغلت السعودية والإمارات باعتبارهما المتضرر الرئيسي من السياسات الإيرانية في المنطقة كل الوسائل المتاحة بما فيها المالية لشراء الولاءات في بعض الدوائر الحكومية للدول الغربية المناهضة للتوجهات الإيرانية.

د- أثر هذا التوظيف على العلاقات الإيرانية العربية

من أكثر نتائج التوظيف السياسي لحراك الأحواز على العلاقات الإيرانية العربية، هو تصنيف إيران الدول العربية إلى عدوة وصديقة وحليفة وبناء علاقاتها السياسية فقط على هذا الأساس، أما العلاقات الاقتصادية فهي خارج هذا التصنيف للدواعي المصلحية، وبالرجوع إلى أثر هذا التوظيف الذي ينعكس في جملة الدعم المتبادل لحركات التحرر والتطرف التي مسرحها العالم العربي والتي ظهرت منذ الحرب الأهلية اللبنانية في (1975-1990) وبرزت أكثر بعد سقوط بغداد في 2003 وهي متواصلة بعد الحراك الشعبي الذي شهده العالم العربي بعد 2011 إلى يومنا هذا؛ ولعل أهم الأسباب التي أدت القوى الإقليمية إلى تبني هذا الطرح ضد إيران هي:

- سياسة المعاملة بالمثل التي انتهجتها بعض الدول الخليجية أبرزها السعودية والإمارات وحلفائها الإقليميين والتي تقضي بالتدخل في الشأن الإيراني الداخلي مثلما تدخلت ولا تزال إيران في الشأن العربي.
- استغلال القومية العربية للأحوازيين ودعم توجههم التاريخي نحو الانفصال مستغلين فرصتي: أولًا تنامي المطالبة بتقرير مصير الأقليات في كثير من دول العالم والدعوة إلى الاستقلال على غرار إقليم كاتالونيا في إسبانيا والأكراد في العراق وإقليمي لومبارديا وفينيتو في إيطاليا، ثانيًا الحراك الشعبي العنيف والهادئ في الوطن العربي والذي أسقط الأنظمة السياسية.
- استخدام إيران لأسلوب الترهيب عبر التهديد بالقوة العسكرية المتنامية والترغيب بالدعم في حالة الانظمام إلى الصف الإيراني.

ما يمكن استخلاصه من أثر هذا التوظيف هو أن العلاقات الإيرانية العربية يشوبها الحذر وانعدام الثقة.

24- ثروت البطاوي، «هل تمتلك السعودية «أوراقاً» لنقل الصراع إلى داخل إيران؟»، رصيف 22، 2017/06/04، شوهد في 2019/1/28 في http://tiny.cc/k8ri6y

25- «السعودية تفتح ملف عرب الأحواز بوجه إيران في الأمم المتحدة» **سي ان ان العربية**، 2017/10/26، شوهد في 2019/1/28 في http://tiny.cc/ggsi6y

الجدول 6: التصنيف الإيراني للعلاقات مع الدول العربية

الدول كأنظمة سياسية	التصنيف
السعودية – الإمارات – البحرين – اليمن	عدوة
سوريا – العراق – لبنان – السلطة الفلسطينية	حليفة
باقي الدول العربية	صديقة

المصدر: إعداد الباحث

من خلال الجدول يظهر أن هناك شبه توازن بين أعداء إيران وحلفائها في المنطقة العربية إلا أن الاختلاف يكمن في القدرات والإمكانيات فالدول الحليفة جلها خرجت أو لا زالت تعاني من تبعات الحروب المتتالية التي تلعب فيها إيران دورًا رئيسيًا فعدم الاستقرار السياسي والأمني يحتم على هذه الدول تكييف سيادتها بما يجنبها مجابهة القوة الإيرانية.

المخطط التالي: يبرز الإستراتيجية الإيرانية في التوظيف السياسي للأقليات في الوطن العربي

المصدر: من إعداد الباحث

المخطط التالي: يبرز الاستراتيجية السعودية والإماراتية في التوظيف السياسي لقوميات في إيران

المصدر: من إعداد الباحث

خاتمة

رغم الجهود المبذولة لإذابة الجليد على العلاقات الإيرانية العربية خاصة الخليجية منها ولسنوات عديدة إلا أن حراك الأحواز المستمر مثل ضربة لكل مقومات بناء الثقة بين إيران والدول الإقليمية المحاذية لها، وقسم المنطقة إلى معسكرين مناوئ ومعاد، ما خلق شرخًا وفجوة أثرت حتى على العلاقات العربية-العربية، وزادت من تشرذم العالم العربي وقوضت حلم بناء الوحدة العربية التي تطمح لها الشعوب العربية؛ ولعل ما نستخلصه من هذه الدراسة هو كالآتي:

إن حراك الأحواز نقطة ضعف النظام الإيراني الحالي، حيث فشل هذا النظام في احتواء الانفجارات الاجتماعية وحصر الاحتجاجات عبر تبني الإصلاحات الهيكلية التي يطالب بها سكان الأحواز والتي تحولت بعد ذلك إلى مطالب انفصالية.

- لعبت الدول الإقليمية على محرك القومية لتأجيج الشارع الإيراني في الأحواز وكان ذلك عبر الدعم السياسي والمالي، بذريعة حماية روابط الانحدار العرقي والقبلي للأحوازيين مع الدول العربية المجاورة.
- سياسة إيران في المنطقة العربية والتي تدعو إلى التدخل سواء المباشر أو غير المباشر، هو ما حمل هذه الدول على المعاملة بالمثل ونقل الصراع من الخارج إلى الداخل الإيراني.
- الحراك العربي سواء الهادئ أو العنيف شكل فرصة لإيران للتدخل وتطبيق مشروع تصدير الثورة الإسلامية بأبعادها المختلفة في مسارح سوريا واليمن، ما زاد من تعقيد وتوتير العلاقات مع الدول العربية على رأسها السعودية.

في الأخير، توصلنا إلى اقتراح بعض التوصيات التي تشكل رؤية براغماتية لحل أزمة انعدام الثقة التي تميز العلاقات الإيرانية العربية ونطمح من خلالها إلى المبادرة بإيجاد حلول عملية تسهم في بناء علاقات متينة ومتواصلة، وتتمثل هذه التوصيات في:

بناء علاقات دائمة ومستمرة بين إيران والدول العربية لا بد من الأخذ بالحالة الإيرانية الإماراتية المبنية على أسس اقتصادية وتجارية مصلحية لا تراعي التوتر في العلاقات السياسية بل تعتبر التعاون الاقتصادي مانعًا لأي انزلاقات سياسية مستقبلية.

- تشكل القضية الأحوازية عصب الخلافات بين إيران وجيرانها لذا وجب على إيران مراعاة الأوضاع في الإقليم ومنحه استقلالًا ثقافيًا يدعم التنوع الحاصل في إيران منذ القدم.
- بما أن إقليم الأحواز هو العصب الاقتصادي لإيران فلا بد أن يستفيد الإقليم من موارده المتنوعة بإنشاء مشاريع اقتصادية وصناعية تمكن الشعب الأحوازي من العيش في رفاه والحد بذلك من الاحتجاجات ذات الطابع الاجتماعي.

التركيز على التقارب الثقافي والديني كوسيلة للتقارب الاجتماعي ومن ثمة السياسي.

- الاستثمار في القوميات والأقليات بحيث تكون آداة ربط ثقافي وحضاري وليست آداة صراع وتفكك.
- التعاون الأمني والعسكري لتنظيف المنطقة من كل أشكال التطرف والعنف.

إن الحاجة لتحسين العلاقات العربية الإيرانية هي اليوم ضرورية أكثر من أي وقت سبق خاصة مع الظروف المأساوية التي تمر بها المنطقة والتي تتسم بالانهيار بناء الدولة وتشرذمها وظهور فواعل جديدة جعلت المنطقة مسرحا لتصفية الحسابات الدولية وأرضا لتجريب كل أنواع الأسلحة الفتاكة، لذلك وجب فض النزاعات الإيرانية العربية والرضوخ للأمر الواقع الذي يرى في بناء تكتلات اقتصادية وسياسية الحل لتحصين الدول من الأخطار الخارجية.

المراجع

بشارة، عزمي. سورية: **درب الآلام نحو الحرية، محاولة في التاريخ الراهن**. الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

البطاوي، ثروت. «هل تمتلك السعودية "أوراقًا" لنقل الصراع إلى داخل إيران؟». **رصيف 22**. 04/06/2017. شوهد في 28/1/2019 في http://tiny.cc/k8ri6y

تقية، راي. **إيران الخفية**. ترجمة أيهم الصباغ. الرياض: مكتبة العبيكان للنشر، 2010.

الرشدان، عبد الفتاح علي سالم. **الأمن الخليجي مصادر التهديد واستراتيجية الحماية**. الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات، 2015.

زهرة، عطا محمد. **البرنامج النووي الإيراني**. بيروت: مركز الزهرة للدراسات والاستشارات، 2015.

سجدبور، كريم. «في فهم الإمام الخامنائي: رؤية قائد الثورة الإسلامية الإيرانية». **مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي**. 2008.

«السعودية تفتح ملف عرب الأحواز بوجه إيران في الأمم المتحدة». **سي ان ان العربية**. 26/10/2017. شوهد في 28/1/2019 في http://tiny.cc/ggsi6y

شاكر، محمود. **موسوعة تاريخ الخليج العربي**. عمان: دار أسامة للنشر والتوزيع، 2003.

الشمري، مصطفى. **عسكرة الخليج: الوجود العسكري الأمريكي في الخليج**. القاهرة: العربي للنشر والتوزيع، 2013.

الطحاوي، عبد الحكيم عامر. **العلاقات السعودية-الإيرانية وأثرها في دول الخليج العربي**. الرياض: مكتبة العبيكان، 2004.

العلمي، عبد الله. الأطماع الإيرانية في الخليج. دبي: دار مدارك للنشر، 2017.

الكريم، إياد رشيد محمد. «أمن الخليج العربي في ظل التحدي الإيراني». **جيل الدراسات السياسية والعلاقات الدولية**. العدد 10 (سبتمبر2017).

الكواز، محمد سالم. **العلاقات السعودية الإيرانية 1979–2011: دراسة سياسية تاريخية**. عمان: دار غيداء، 2013.

مبيضين مخلد. «العلاقات الخليجية الإيرانية 1997-2006 (السعودية حالة دراسة)». **مجلة المنارة**. المجلد 14، العدد 2 (2008).

محبوب، عبد الحفيظ عبد الرحيم. **التصدي الصلب: السعودية في مواجهة الاندفاعات الإيرانية**. لندن: دار إي كتب، 2017.

مقال مترجم. «ماذا يريد الناشطون العرب في الأحواز؟». **موقع الدرج**. 3/10/2018. شوهد في 26/12/2018 في http://tiny.cc/hmri6y

مورو، محمد. «استخدام الأقليات في الصراع مع العالم الإسلامي». **مجلة البيان**. المجلد 2007. العدد 4 (ديسمبر/كانون الأول 2007).

Ahwazi Arab Solidarity Network. *Ahwaz Human Rights Review 2012*. Accessed on 9/1/2019 at: http://www.hlrn.org/img/documents/AHRR2012.pdf

Jacobs, Frank. *The Phantom Emirate of Ahwaz. Big Think*. 15/11/2014. Accessed on 9/1/2019 at: http://tiny.cc/nvzf6y

Knoema. *Atlas mondial de Données*. Accessed on 3/1/2019 at: https://www.knoema.fr

OPEN ACCESS
Submitted: 25 March 2019
Accepted: 15 April 2019

مراجعات ومناقشات كتب

الإسلام من غير أوروبا: تقاليد الإصلاح في الفكر الإسلامي في القرن الثامن عشر لأحمد دلّال

Islam without Europe: Traditions of Reform in Eighteenth-Century Islamic Thought by Ahmad Dallal

ناصر ضميرية
دكتوراه في الدراسات الإسلامية، جامعة مكجيل، كندا
Nasser Damiriya
Doctorate in Islamic Studies, McGill University, Canada
naser.dumairieh@mail.mcgill.ca

تأتي الدراسات الأكاديمية ضمن إطار جهود فكرية متراكمة تعمل على مراجعة ما تم إنجازه سابقًا، والبناء عليه، والتقدم بالمعرفة الأكاديمية خطوة أخرى إلى الأمام. ولذا فإن عرض كتاب أكاديمي كهذا الكتاب يتطلب معرفة بتطور الدراسات الإسلامية في الغرب، وسياقاتها المعرفية المتعددة، وإشكالاتها الراهنة، وما تسعى هذه الدراسات للإجابة عنه. وتتبدى أهمية السياقات الفكرية من خلال كتاب الدكتور أحمد دلّال الذي صدر قبل عدة أشهر تحت عنوان: «الإسلام من غير أوروبا: تقاليد الإصلاح في الفكر الإسلامي في القرن الثامن عشر»، والذي يتقاطع مع عدد من السياقات الفكرية المختلفة. فمن ناحية يأتي الكتاب ضمن السياق الأول: الذي هو سياق الأبحاث المتزايدة التي ترفض فكرة الانحطاط والجمود في الفكر الإسلامي وتعمل على مراجعتها وتفنيد دعاويها، من خلال إظهار جوانب التجديد والأصالة في الفكر الإسلامي خلال هذه القرون التي كانت توصف بأنها عصور جمود وانحطاط. وأما السياق الثاني: فيتعلق بالدراسات الأكاديمية الغربية التي تتناول القرن الثامن عشر تحديدًا، إذ يعمل المؤلف على مراجعة وتقييم جهود العلماء السابقين الذين رفضوا فكرة الانحطاط وعملوا على إبراز جوانب الأصالة والتجديد في الفكر الإسلامي في القرن الثامن عشر، غير أنهم - كما يناقش المؤلف- وقعوا في تعميمات وأخطاء تتطلب التمحيص والمراجعة والنقد. وأما السياق الثالث: فيتعلق بدراسات ما يعرف بعصر النهضة العربية، وخاصة ما يتعلق بجانب التواصل والقطيعة في الفكر الإسلامي بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، والدور الذي لعبه الاستعمار في مسألة النهضة. ونبذة سريعة حول هذه السياقات الفكرية ستسهم في تقييمٍ أفضلَ لهذا الكتاب المعروض وتحديد مكانه ضمن السياقات الفكرية المشار إليها.

للاقتباس: ضميرية ن.، «الإسلام من غير أوروبا: تقاليد الإصلاح في الفكر الإسلامي في القرن الثامن عشر لأحمد دلّال»، مجلة تجسير، المجلد الأوّل، العدد الأوّل، 2019

https://doi.org/10.29117/tis.2019.0016

© 2019، ضميرية ، الجهة المرخص لها: دار نشر جامعة قطر. تم نشر هذه المقالة البحثية بواسطة الوصول الحر ووفقًا لشروط Creative Commons Attribution license CC BY 4.0. هذه الرخصة تتيح حرية إعادة التوزيع، التعديل، التغيير، والاشتقاق من العمل، سواء أكان ذلك لأغراض تجارية أو غير تجارية، طالما ينسب العمل الأصلي للمؤلفين.

هيمنت على الدراسات الأكاديمية الغربية المتعلقة بالعالم الإسلامي طوال القرن العشرين فكرة الانحطاط، والتي اعتبرت أن العالم الإسلامي دخل في مرحلة من الانحطاط والجمود بعد القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، واستمر هذا الانحطاط حتى ما يسمى بعصر النهضة في القرن التاسع عشر. أسباب عدة ساهمت في نشر هذه الفكرة، منها أن معظم النتاج الفكري الإسلامي خلال هذه الفترة لا يزال مخطوطًا لم يحقق أو يدرس بعد. ومنها أن النتاج الفكري بعد المرحلة الكلاسيكية أخذ طابع الشروح والحواشي، وهو ما اعتبره البعض علامة على انعدام الأصالة والتجديد، وبالتالي لم يحظ بنصيب كافٍ من الاهتمام الأكاديمي. ومن الأسباب التي قُدِّمت لتبرير فكرة الانحطاط أن الغزالي في نقده للفلسفة قد ساهم بانحسار الفكر العقلاني، وقضى على الدراسات الفلسفية في العالم الإسلامي. وساهم اهتمام بعض الباحثين بالجوانب الصوفية من الفكر الإسلامي في ترسيخ فكرة انحسار الفكر العقلاني، وقدّم الفلسفة الإسلامية على أنها مجرد رؤية دينية أو محاولة للتوفيق بين الفكر اليوناني والعقيدة الإسلامية. وعلى الرغم من أن المراجعات الغربية لهذه الفكرة قد بدأت منذ أكثر من نصف قرن، إلا أن ثمارها لم تبدأ بالظهور إلا مؤخرًا. فمارشال هودسون في كتابه «تجربة الإسلام» (The Venture of Islam)، والذي نشر قبل أكثر من نصف قرن، قال: إن فكرة الانحطاط والجمود غير صحيحة في وصف العالم الإسلامي بعد القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي.

لقد نشأت بعد ذلك التاريخ نهضات فكرية متنوعة في كل من إيران خلال العصر الصفوي، وكذلك الدولة المغولية في الهند في القرنين السادس عشر والسابع عشر، إضافة إلى الدولة العثمانية في القرنين السادس عشر والسابع عشر. ضمن إطار المراجعات الأكاديمية التي تسعى لرد فكرة الانحطاط والجمود صدر في السنوات الماضية كتابان أساسيان، الأول: كتاب الدكتور خالد الرويهب أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة هارفرد، والمعنون بـ «الحياة الفكرية في العالم الإسلامي في القرن السابع عشر» (صدر عن منشورات جامعة كامبردج)، والكتاب الآخر: وهو الكتاب الذي نعرض له هنا، للدكتور أحمد دلّال، عميد جامعة جورج تاون في الدوحة، والمعنون بـ «الإسلام من غير أوروبا»، والذي يتناول الفكر الإسلامي في القرن الثامن عشر.

ومع أن فكرة الانحطاط بدأت بالتراجع نتيجة جهود العديد من الباحثين المعاصرين الذين بدأوا بالتركيز على الفكر الإسلامي فيما أطلق عليه مرحلة ما بعد العصر الكلاسيكي، أي ما بعد القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، إلا أن هذه المراجعات ذاتها بحاجة لفحص ومراجعة، إذ وقع الكثير منها في تعميمات وأخطاء هي في حاجة لمناقشة وتدقيق. وجدت العديد من الدراسات الغربية الرافضة لفكرة الانحطاط في القرن الثامن عشر ضالتها للتأكيد على غنى وحيوية الفكر الإسلامي في تلك المرحلة. فقد شهد العالم الإسلامي في ذلك القرن العديد من الحركات الإصلاحية البارزة، إضافة إلى ظهور العديد من المفكرين الذين قدموا مساهمات فكرية هامة. فمن بين هذه الحركات المشروع الإصلاحي لشاه ولي الله الدهلوي (ت. 1762/1176) في الهند، الحركة السنوسية بقيادة محمد بن علي السنوسي (ت. 1859/1276) في شمال أفريقيا، الفكر الإصلاحي لكل من الصنعاني (ت. 1769/1182) والشوكاني (1834/1250) في اليمن، وجهود عثمان ابن فودي (ت. 1817/1232) في جنوب الصحراء الأفريقية، إضافة إلى حركة محمد بن عبد الوهاب (ت. 1791/1206) في الجزيرة العربية.

غير أن الدراسات الغربية التي تناولت هذه الحركات ركزت على الجانب الحركي العملي لهذه الجماعات، أو على الجانب الإصلاحي الاجتماعي والسياسي، مع إهمال كبير للجانب الفكري. بروز هذه الحركات الإصلاحية في أنحاء مختلفة من العالم الإسلامي، وخلال قرن واحد دفع بعض الباحثين للتساؤل عن إمكان وجود مؤثر مشترك ساهم في تحفيز كل هذه الحركات. وبينما اعتبر بعض الباحثين أن الحركة الوهابية هي الملهم والمؤثر في هذه الحركات الإصلاحية، عمل البعض الآخر على الحفر أعمق في التاريخ لإعادة جذور هذه الحركات الإصلاحية لشبكة من العلماء الذين كانوا فاعلين في الحجاز في القرن السابع عشر الميلادي، والذين يشار إليهم في الدراسات الأكاديمية الغربية باسم شبكة الحرمين. جهود هؤلاء

العلماء - بحسب هذه الرواية- كانت متمحورة حول الحديث النبوي والتصوف، وهذان الجانبان من أبرز خصائص الحركات الإصلاحية في القرن الثامن عشر الميلادي.

وأما فيما يتعلق بالسياق الثالث، أي دراسات ما يسمى بعصر النهضة، فإن العديد من الدراسات الغربية ربطت فكرة النهضة بالاستعمار، إذ اعتبر العديد من الباحثين أن الفكر الإسلامي بدأ بالتغير وأن المناداة بالإصلاح بدأت مع احتكاك العالم الإسلامي بأوروبا من خلال الحملات الاستعمارية. هذا الاحتكاك مع الحضارة الغربية فرض تساؤل عصر النهضة، لماذا تقدم الغرب وتأخرنا؟ ومن هنا برزت الإجابات المتنوعة كرد فعل على التحدي الغربي. تعيد هذه الدراسات الوعي العربي بمسألة النهضة والتغيير إلى الاحتكاك مع الفكر الأوروبي، متجاهلة جهود العلماء المسلمين السابقة على هذا اللقاء. إبراز الجهود الفكرية لعلماء ومصلحي القرن الثامن عشر، أي قبل الاحتكاك مع الفكر الغربي، هو أحد أهداف هذه الدراسة، ورفض فكرة التأثير الغربي في مفكري الإصلاح في القرن الثامن عشر يشكل الفكرة التي أخذ الكتاب عنوانه منها.

ضمن إطار هذه السياقات الفكرية المتنوعة يأتي بحث الدكتور دلّال ليعمل على المساهمة في تقويض فكرة الانحطاط والجمود من خلال التركيز على الحياة الفكرية في العالم الإسلامي خلال القرن الثامن عشر لإبراز المنجزات الثقافية الاستثنائية لذلك القرن (ص 3). وقد عمل المؤلف على منحيين متداخلين، في المنحى الأول يسعى لمراجعة الدراسات الأكاديمية الغربية التي رفضت فكرة الانحطاط في القرن الثامن عشر غير أنها برأيه وقعت في أخطاء وتعميمات تستدعي المراجعة والفحص. وفي المنحى الثاني يعمل على إبراز الجانب الفكري لبعض من أهم مفكري ومصلحي القرن الثامن عشر في سبيل سد الفجوة التي تركتها الدراسات الغربية بإهمالها لهذا الجانب الحيوي في تاريخ ذلك القرن. وضمن إطار هذين المنحيين الكثير من التفاصيل والمناقشات التي لا يمكن عرضها في بضع صفحات، وإنما فقط الإشارة إلى خطوطها العامة. قسم الدكتور دلّال كتابه إلى خمسة فصول وخاتمة. وفي كل فصل من هذه الفصول عمل على إبراز جوانب الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي، ضمن السياقات المحلية الخاصة، مع الإقرار بوجود جوانب مشتركة في هذه الحركات ناتج عن استنادها إلى التراث الإسلامي المشترك، فالاهتمام بالحديث النبوي وانتشار التصوف والدعوة للاجتهاد خصائص مشتركة لا يمكن تجاهلها، غير أن هذه الخصائص ذات سياقات محلية، وبرزت نتيجة حاجات محلية خاصة ولأهداف محددة، وليس نتيجة مؤثرات مشتركة وفدت من خارج السياق المعرفي والتاريخي المحلي.

في الفصل الأول، والمعنون ب«حدود الإيمان»، يسعى المؤلف لإبراز الخصائص العامة لكل حركة من الحركات الإصلاحية التي تتناولها الدراسة، للتأكيد على أن الاهتمامات الاجتماعية والفكرية لكل حركة تختلف تمامًا عن الاهتمامات الفكرية والاجتماعية للأخرى، نتيجة تعبيرها عن سياقات محلية مختلفة. وعلى الرغم من اتفاق معظم هذه الحركات حول ضرورة الاجتهاد ورفض التقليد، فإن برامجها الإصلاحية ترتبط بشكل وثيق بمشكلات المجتمع المحلي وتراثه الفكري الخاص. المشكلة الأساس التي يواجهها دلّال مع الكتابات الغربية التي بدأت بمراجعة فكرة الانحطاط، وبدأت بإلقاء الضوء على الحركات الفكرية في القرن الثامن عشر الميلادي، هي أن الكثير من هذه الدراسات اعتبرت الحركة الوهابية النموذج المعبر عن الحركات الإصلاحية في القرن الثامن عشر. بل إن بعض الدراسات الغربية رأت في الحركة الوهابية ملهمًا ومؤثرًا في الكثير من الحركات الإصلاحية الأخرى التي انتشرت في العالم الإسلامي في القرن الثامن عشر. الحركة الوهابية، كما يناقش المؤلف، لم تكن هي الملهم والمؤثر في الحركات الإصلاحية الأخرى، بل كانت هي الاستثناء والنشاز لدرجة أن معظم مفكري القرن الثامن عشر قد يختلفون مع معظم ما جاءت به الوهابية (ص 23).

فقد تركز اهتمام الحركة الوهابية على الجانب العقدي، مع بساطة في الجوانب الفكرية وانعدام الاهتمام بالإصلاح الاجتماعي، بينما كان الجانب الفكري، والانشغال بالإصلاح الاجتماعي، من أولويات الحركات الأخرى. التأكيد على السياق المحلي أحد أبرز خصائص محاولة دلّال للرد على المراجعات الغربية التي أقرت بوجود نشاط حركي اجتماعي سياسي

كبير في القرن الثامن عشر، غير أنها - ونتيجة التشابه الظاهري بين بعض خصائص هذه الحركات- حاولت ردهًا إلى أصل مشترك. دلل المؤلف بوضوح أن هذه الحركات ومشاريعها الإصلاحية كانت متجذرة في واقعها الاجتماعي والسياسي والتاريخي، وأن الفكر الإصلاحي الذي طرحه مفكرو ذلك القرن إنما استند إلى إدراكهم لمشاكل واقعهم، لا نتيجة تأثيرات خارجية.

في الفصل الثاني، والمعنون ب«الاجتهاد والأصول المحلية لرؤية عالمية»، ينطلق المؤلف من فكرة أن التمذهب، أي التعصب المذهبي، وما سببه من تفتت في المجتمعات الإسلامية هو العلة الأولى التي وجه مفكرو القرن الثامن عشر جهودهم لحلها. هذا التعصب الناتج عن التقليد خلق سلطات معرفية فكرية مهيمنة على الفكر والمجتمع، سلطات غدت وسيطة بين الإنسان والمعرفة: سلطة المذهب المتمثلة في الفقيه، وسلطة الشيخ الصوفي المحتكر للطريق إلى الله، وسلطة المتكلم المعبر عن حقيقة الاعتقاد. لمواجهة هذه الآفة كان لا بد من تقويض فكرة التقليد، والتوسع بفكرة الاجتهاد، وخلق سلطات معرفية أخرى تشكل منافسًا للسلطات التقليدية وتكسر احتكارها للحقيقة. ومع التأكيد على أن فكرة الاجتهاد لم تكن مسألة مستجدة في القرن الثامن عشر إلا أن الأبعاد الاجتماعية والفكرية، إضافة للسياقات المحلية تميزها عمّا سبق من دعوات للاجتهاد، وبشكل حاسم عن دعوات التجديد في القرنين التاسع عشر والعشرين.

فدعوات التجديد في القرنين التاسع عشر والعشرين كانت رد فعل على التأثير الفكري الغربي، بينما دعوات التجديد في القرن الثامن عشر كانت استجابة لتحديات محلية، ليس للغرب والفكر الغربي أي تأثير بها. ومع التأكيد على أن الاجتهاد كان دائمًا جزءًا أساسيًا من الفكر الإسلامي على مر العصور إلا أن ما يميز الدعوة للاجتهاد في القرن الثامن عشر هو محاولة توسيع نطاق الاجتهاد وتعميمه ليشمل كافة المسلمين (ص 68). وفي حين عمل بعض المفكرين على تخفيف شروط الاجتهاد، وتقسيم الاجتهاد لدرجات مختلفة يمكن للجميع ممارسة أنواع منها، عمل آخرون على نقد فكرة التقليد ورد أسسها الفكرية. تنوع المفاهيم المختلفة التي عرضت لفكرة الاجتهاد، تؤكد على الطابع المحلي لتلك الحركات، وتشكل جانبًا هامًا في نقض دعاوى احتكار المعرفة من قبل الفقهاء، أو الصوفية، أو الأصوليين، وهذه الجواب ستتناولها الفصول التالية.

الدعوة للاجتهاد ونبذ التقليد كان لها تأثير مباشر على التصوف في القرن الثامن عشر، وهذا ما يشكل محور الفصل الثالث الذي أخذ عنوان: «التصوف القديم والجديد: الأوجه المتعددة للروح». فرفض التقليد والدعوة للاجتهاد يعني تقويض فكرة الطاعة غير المشروطة للشيخ، وتجاوز وساطات الفقهاء أو الصوفية باعتبارهم أدوات لنقل المعرفة، وبالتالي ففكرة الاجتهاد هي بالمحصلة عملية استعادة لحق الإنسان بالمعرفة من مدعي السلطة الفكرية. وهنا نجد موقفين متميزين من التصوف في القرن الثامن عشر، الأول هو محاولة إصلاح التصوف من الداخل، أي من مصلحين منتسبين للتصوف ويسعون لتصحيح بعض الأفكار أو السلوكيات التي اعتبروها منحرفة عن النهج الصوفي السليم. والموقف الثاني موقف ناقد للتصوف، ويشمل اتجاهين متباينين تمامًا، الاتجاه الرافض تمامًا وبشكل جذري للتصوف والصوفية، وهو موقف محمد بن عبد الوهاب، والاتجاه الناقد للمبالغات والانحرافات السلوكية أكثر مما هو رفض جذري للتصوف ويتمثل في مواقف كل من الصنعاني والشوكاني.

وفي حين أن الوهابية لم تميز بين الفعل وفاعله، عمل الصنعاني والشوكاني على نقد السلوكيات الخاطئة مع تجنب اتهام الأشخاص وإدانتهم بشكل مباشر. وفي هذا السياق نجد الشوكاني والصنعاني يؤسسان لإجراءات متدرجة تبدأ من شرح المعنى الصحيح للفكرة، الشفاعة مثلًا، وتوضيح الخلل في السلوك والعقيدة، وبعد ذلك يتم رفع الأمر للوالي الذي يرسل عالمًا ليشرح العقيدة والسلوك الصحيحين ويبين الخطأ ويعمل على إزالته، وفي المحصلة فإن مسؤولية تطبيق الحكم الشرعي تبقى على عاتق الوالي وحده (ص 110). موقف كل من الصنعاني والشوكاني الناقد للسلوكيات الصوفية المنحرفة نابع من التقاليد الزيدية، إضافة لكونه جزءًا من مشاريعهما الرافضة لفكرة التقليد والتبعية وحصرية المعرفة. بل إن الشوكاني

يقول صراحة إن هذه السلوكيات الصوفية المنحرفة مستمرة منذ عصور طويلة نتيجة لسيطرة فكرة التقليد، ولذا فالحل ليس بالعقوبات الجماعية وإنما بالتعليم والشرح والتوضيح. وهذا جانب اجتماعي مهم يوضح كيف أن الشوكاني كان يؤمن برغبة الناس العاديين بمعرفة الحقيقة وقدرتهم على إدراكها. نقد الدعاوى الحصرية للمعرفة ترافقت دائمًا مع التركيز على كون القرآن والسنة هما المصدران الأساسيان للمعرفة الدينية، وهما متاحان للجميع وإمكانية الاجتهاد متوفرة لمن يحقق شروطه. وهكذا نجد أن جميع المصلحين، سواء من تبنى النهج الصوفي منهم، أو من أخذ موقفًا نقديًا من التصوف قد ساهم في تقويض فكرة التبعية والوساطة الفكرية وحصرية المعرفة، وإن بدرجات مختلفة.

في الفصل الرابع، والمعنون ب «جينيولوجيا المعارضة وسياسة المعرفة»، يناقش دلّال علاقة الفكري بالسياسي من خلال موقف مفكري القرن الثامن عشر من السلطات السياسية. إذ إن المشاريع الإصلاحية لجميع مفكري ذلك القرن كان لا بد أن تصطدم مع السلطات السياسية. فانتقاد الأوضاع الاجتماعية السيئة والفساد والضرائب الظالمة تأخذ أبعادًا سياسية واضحة. ومسألة علاقة العالم بالسلطة السياسية مسألة خلافية بين العلماء، فالبعض كان ينهى عن التقرب من السلطة ويفضل عزلة العالم للحفاظ على استقلاله الفكري، بينما رأى الآخرون، ومنهم الشوكاني أن اعتزال الحياة السياسية من قبل العلماء سيؤدي للمزيد من الفساد، وأن هناك مناصب مثل القضاء ذات طابع سياسي ولا يمكن تجنبها من قبل جميع العلماء.

وفي حين أن السنوسي اختار التوجه جنوبًا ناحية الصحراء تفاديًا للصدام مع السلطة السياسية، وعمل شاه ولي الله على تركيز جهوده على الإصلاح الفكري والاجتماعي بعد أن يئس من إمكانية الإصلاح السياسي، فإننا نجد شخصًا مثل الشوكاني قد تبوأ أحد أعلى المناصب السياسية في البلاد، قاضي القضاة. انخراط عالم مجدد يرفض التقليد ويدعو للاجتهاد ضمن إطار بنية سياسية تسعى لتثبيت سلطتها قد يبدو متناقضًا مع رفض التقليد والدعوة المستمرة للاجتهاد. فأحد أهداف الدعوة للتجديد هو تقويض بُنى السيطرة القائمة، سواء كانت فكرية، أو اجتماعية، أو سياسية. ومن هنا يؤكد المؤلف على أن الدور السياسي الذي لعبه الشوكاني كان نتيجة لدوره الفكري، وليس العكس، أي إن انخراطه في النشاط السياسي جاء نتيجة شهرته الفكرية، وأن سلطته الأساسية بقيت فكرية. وعلى الرغم من كون الشوكاني من أعمدة السلطة السياسية، إلا أن ذلك لم يعن الولاء الأعمى، فقد كان ناقدًا للكثير من الممارسات السياسية، وهو ما اعتبره دلّال علامة على استمرار فكرة تقويض احتكار السلطة، سواء المعرفية أو السياسية، ودليلًا على أن استقلال الشوكاني السياسي هو انعكاس لاستقلاله الفكري (ص 163).

الفصل الخامس، والذي يحمل عنوان: «أنسنة المقدس»، يوضح بشكل جلي كيف أن السياقات المختلفة تحكم عملية الإصلاح حتى وإن تشابهت الحلول، ولكن الغاية والاستخدام تتحدد ضمن السياق المحلي. أي أن التشابه الظاهري في بعض أوجه الحلول التي طرحت لم تخف التباينات المهمة التي ميزت المشاريع الإصلاحية. فعلى الرغم من أن معظم مصلحي القرن الثامن عشر قد أكدوا على دور الحديث النبوي كمرجعية أساسية للاجتهاد والتجديد، إلا أن دراسة التجربة اليمنية مع جهود الصنعاني والشوكاني وتجربة عبد الحق الدهلوي وشاه ولي الله الدهلوي في شبه القارة الهندية تكشف بوضوح عن اختلاف السياقات المحلية والدور الذي كان منوطًا من الحديث لعبه في هذه السياقات.

كما مر سابقًا، فإن مشكلة المذهبية كانت أسّ المشكلات التي سعى مفكرو القرن الثامن عشر لحلها، وفي هذا السياق نجد الدور المركزي الذي لعبه الحديث النبوي. أما في اليمن فإن عملية إدخال كتب الحديث المتداولة عند أهل السنة ساهمت في خلق سلطة معرفية جديدة إلى جانب سلطة المذهب الزيدي المسيطر. كتب الحديث المعتمدة عند أهل السنة وعملية إدخالها في التقاليد الزيدية حملت أبعادًا فقهية وعقدية وراء البعد الحديثي الظاهر. فالسنة هي أحد مصادر التشريع، وجزء أساس من أي نقاش فقهي. كما أن إدخال مرويات السنة الحديثية أثار الكثير من النقاشات العقدية المتعلقة بمرويات الصحابة الذين تجنب الشيعة والزيدية مروياتهم بسبب موقفهم من الإمام علي، وبذلك تم مناقشة مسائل مثل مفهوم العدالة، ورواية

المبتدع، وحجية الصحابة، ومسألة المفاضلة بين الصحابة، والتفضيل بين الخلفاء الراشدين. وأما في سياق شبه القارة الهندية، فقد عمل الحديث على خلق سلطة منافسة لسلطة المذهب الحنفي، وفي هذا السياق يركز المؤلف على دلالة تفضيل شاه ولي الله الدهلوي لموطأ الإمام مالك واعتباره أفضل كتب الحديث، وكيف أن هذا التفضيل يرجع لكون موطأ الإمام مالك يعتبر كتاب حديث وكتابًا مؤسسًا لمذهب فقهي مستقل، أي الفقه المالكي؛ وبذا فإن شاه ولي الله من خلال تركيزه على موطأ الإمام مالك دفع فقهاء الحنفية في الهند لقبول سلطة فكرية مؤسسة لمذهب فقهي مخالف، ما يعني خلق نوع من التعددية وكسر الأحادية المذهبية. وبذلك يوضح هذا الفصل كيف استخدم مفكرو القرن الثامن عشر الحديث النبوي كسلاح لمحاربة المذهبية، باعتباره أحد أسس الاجتهاد، والتي لا يمكن لأحد ادعاء الوصاية عليها.

في الخاتمة المعنونة ب«حدود المقدس»، والتي يمكن اعتبارها فصلًا مستقلًا، يناقش المؤلف ما اعتبره أكثر الجوانب الفكرية أصالة في القرن الثامن عشر، وهو مسألة التجديد في الأصول، أصول الفقه وأصول الحديث. فمراجعة الأصول كانت تهدف لتقويض سلطة العلوم التقليدية ومناقشتها. لقد وضّح الفصل السابق كيف أن الكثير من قواعد الجرح والتعديل ودراسة المتن والسند وغيرها من علوم الحديث تم مناقشتها من قبل الصنعاني والشوكاني في سبيل تقديم مشروعية استخدام كتب حديث أهل السنة في سياق زيدي. وأما فيما يتعلق بأصول الفقه فقد استندت جهود المصلحين على التأكيد على تاريخية نظريات الأصول، ومناقشة مسألة اليقين لتوضيح أنه لا يقين في الاجتهاد، وإنما هي جهود علماء بذلوا طاقتهم في معرفة الصواب، وأن المجتهد مسؤول عن اجتهاده الخاص سواء كان الأمر في الفروع أو الأصول (ص 285).

التأكيد على مسألة الاجتهاد جعلت الشوكاني يركز على المصدرين الأولين من مصادر التشريع، أي القرآن والحديث باعتبارهما المرجعية الوحيدة لأي بناء معرفي، وهما متاحان لكل مسلم، وعليه هو مسؤولية الفهم والبناء الفكري، مع رفضه للمصدرين الآخرين وهما الاجماع والقياس. مع ملاحظة أن الحجج ضد الاجماع ومعناه وحدوده، بل وحتى استحالته عمليًا، وكذلك رفض فكرة القياس ليس بالأمر الجديد في القرن الثامن عشر. جهود مفكري القرن الثامن عشر في مراجعة أصول الاجتهاد هي نتيجة منطقية لفكرة توسيع مفهوم الاجتهاد، ولذا فإن مسألة تيسير شروط الاجتهاد، والتي تشكل خاتمة الكتاب، تعيدنا مرة أخرى لمقدمة المؤلف الذي أشار إلى أن جهود معظم المصلحين في القرن الثامن عشر كانت تهدف لرفض التقليد وإحياء الاجتهاد وتوسيع نطاقه ليشمل جميع المسلمين.

عمل المؤلف في هذا الكتاب ومن خلال الفصول الخمسة والخاتمة على تتبع الفكر الإصلاحي لبعض من أبرز العلماء والمفكرين في القرن الثامن عشر ساعيًا للتأكيد على أصالة فكرهم وتنوّعه وغناه نتيجة طبيعته المحلية من جانب، ولكونه نتاج تراث فكري عميق من جانب آخر. هذا الجانب الفكري الإسلامي المشترك بين جميع المشاريع الإصلاحية لا يخفي فروقًا كبيرة وأساسية تميز كل سياق فكري ضمن إطاره المحلي وفي سياق المشكلات التي واجهها المفكر والحلول التي رأى أنها تناسب المجتمع الخاص الذي يعمل ضمنه. هذا التنوع في السياقات الفكرية المحلية ساهم بتشكيل أحد أكثر القرون حيوية ونتاجًا فكريًا في التاريخ الإسلامي، والذي لم يأخذ حقه بالدراسة والبحث.

وعلى الرغم من أهمية كتاب الدكتور دلّال في تسليط الضوء على جوانب مهملة من تاريخ الفكر الإسلامي في القرن الثامن عشر، وما سيثيره هذا العمل من توسيع نطاق البحث الأكاديمي ليشمل المزيد من البحث والمراجعة، إلا أنه تؤخذ عليه بعض الملاحظات العامة التي لا تقلل من أهميته. أول ما يلفت نظر القارئ هو أن المؤلف ذكر في المقدمة أن مشروعه أكبر من مجرد مراجعة نقدية لجهود بعض الباحثين المتعلقة بالقرن الثامن عشر، وهذا جانب أنجزه بوضوح ودقة، غير أن هدف الكتاب هو إبراز جوانب الأصالة والإبداع والتجديد عند مفكري القرن الثامن عشر (ص 18). وهنا نجد أن أبرز مفكري القرن الثامن عشر الذين تناولهم الكتاب هم أنفسهم الذين ناقش الباحثون الآخرون جوانب من فكرهم، وإن اختلف معهم دلّال في فهم وتفسير الكثير من نتاجهم المعرفي.

وعلى ذلك فهذا الكتاب يعمل على تعميق معرفتنا بجهود علماء دُرسوا بشكل نسبي، ولم يوسع إطار البحث لتعريفنا بجهود علماء آخرين من القرن الثامن عشر، مع العلم أن المؤلف يستخدم بشكل مكثف كتاب الشوكاني البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن التاسع، وتاريخ الجبرتي تم ذكره في أحد الفصول، إضافة إلى وجود عدد آخر من كتب الطبقات مثل كتاب سلك الدرر للمرادي والسحب الوابلة للنجدي المكي، وهذه الكتب تحوي مئات الأسماء لأعلام بحاجة أن يتم الكشف عن مساهماتهم الفكرية وتقديمها للقارئ حتى تكتمل الصورة الفكرية للقرن الثامن عشر. وما يثير الاستغراب بشكل أكبر هو أن المؤلف، حتى في تناوله لهؤلاء المصلحين قد اقتصر على دراسة الجوانب التي تناولها الباحثون من قبل، وإن كان من وجهة نظره الخاصة. أي أنه لم يتطرق لجوانب أخرى من فكرهم تتجاوز جوانب الحديث والتصوف ومسألة التجديد.

وعلى ذلك فإن صورة الفكر الإسلامي في القرن الثامن عشر بحسب هذا الكتاب ترسخ فكرة أن هؤلاء المفكرين وهذه الأفكار وهذه المناطق هي الممثل الوحيد لفكر القرن الثامن عشر، وبذلك يتم تغييب معظم العالم الإسلامي عن المشهد الفكري لذلك القرن، فلا ذكر لدمشق أو القاهرة أو بغداد، مع غياب تام للفكر الإسلامي في إيران ومعظم الدولة العثمانية، بما في ذلك الشمال والغرب الأفريقي - باستثناء السنوسي- ولا أثر أيضًا للفكر الإسلامي في جنوب شرق آسيا. إضافة إلى غياب الجوانب الفكرية المرتبطة بالعلوم العقلية، أي الفلسفة والمنطق وعلم الكلام، وهو ما يمثل تجاهلًا لبعض أهم جوانب الفكر الإسلامي في القرن الثامن عشر.

محاولة المؤلف التمييز بين التشابه الظاهري بين بعض خصائص الحركات، كأهمية الحديث النبوي في جميع الحركات الإصلاحية المدروسة، ورفض التقليد والدعوة للاجتهاد، إضافة للحضور البارز للتصوف، وبين الشروط المحلية التي تشكل الفارق الأساس للاختلافات العميقة في دور هذه العلوم في السياق المحلي، خلق نوعًا من التكرار في فصول الكتاب. فجهود شاه ولي الله الدهلوي والشوكاني في علوم الحديث حاضرة في معظم فصول الكتاب، والتأكيد على السياقات المحلية لمعظم الأفكار المطروحة يتكرر مرارًا. إضافة لذلك، ومع تأكيد دلّال في مراجعته لأبحاث المفكرين الذين تناولوا الفكر الإسلامي في القرن الثامن عشر على أنهم ركزوا جهودهم على المشاريع الإصلاحية لكل من شاه ولي الله الدهلوي والشوكاني، إلا أنه لا يمكن إلا أن نلاحظ أن فكر هذين المصلحين قد هيمن على معظم أجزاء الكتاب، مع تناول موجز نسبيًا للمشاريع الأخرى التي تمت الإشارة إليها في المقدمة وخاصة فكر السنوسي وابن فودي.

من جانب آخر، تبقى إشكالية علاقة القرن الثامن عشر بالقرنين السابق واللاحق. وما يؤخذ على العمل هو الأحكام الجازمة التي نجدها حول هذه المسألة، مع الإقرار بأن المرحلتين السابقة والتالية غير مدروستين بالشكل الذي يمكّننا من إطلاق هكذا أحكام. لقد انتقد المؤلف مؤرخي القرن الثامن عشر بسبب تركيزهم على السياق الفكري العام دون مناقشة النتاج الفكري لمصلحي القرن الثامن عشر، وهذا ما أدى للتقليل من قيمة النتاج الفكري لذلك القرن وتجاهله أحيانًا. غير أن محاولة المؤلف لإبراز جهود مفكري القرن الثامن عشر ترافقت مع تقليله من أهمية النتاج الفكري السابق عليه، دون دراسة فعلية لنتاج العلماء الآخرين الذين اعتبر نتاجهم أقل أهمية من نتاج مفكري القرن الثامن عشر. فمثلًا يشدد على القيمة الفكرية لمساهمة الشوكاني من خلال القول إنه لا دليل عل أن إبراهيم الكوراني (ت. 1690/1101) له مساهمة فكرية مشابهة (ص 64). مع العلم أن الكوراني كتب حوالي 100 رسالة مختلفة المواضيع والأحجام، وما طبع منها أقل من عشرة، فعلى أي أساس يتم تقييم نتاجه الفكري؟

وأما فيما يتعلق بالعلاقة بين فكري القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، فقد جاء الكتاب جازمًا في تأكيد القطيعة المعرفية، والسبب الأساس في ذلك يعود لدخول عامل الاستعمار والفكر الغربي، ما جعل من فكر القرن التاسع عشر رد فعل واستجابة لتحد خارجي، بينما الفكر التجديدي في القرن الثامن عشر بقي ضمن إطار العوامل الداخلية. وهذا الجانب يحتاج أيضًا للمزيد من الدراسات للبحث في تطور الفكر الإسلامي في القرن التاسع عشر، وعلاقة الاتصال والقطيعة مع

الفكر الإسلامي في القرن الثامن عشر قبل أن يتم تقييم العلاقة بين هذين القرنين.

على الرغم من هذه الملاحظات، فلا شك أن كتاب «الإسلام من غير أوروبا» يُعدّ مساهمة قيّمة، استندت إلى طيف واسع من المصادر الأولية من نتاج المفكرين الذين تم دراسة جوانب من فكرهم، إضافة إلى ما كتب عنهم من قبل معاصريهم، وبالطبع ما كتب عنهم في المصادر الغربية التي يناقشها دلّال بشكل نقدي. ومنهجه في تحليل النصوص استنادًا إلى سياقاتها الفكرية المحلية، مع الأخذ بعين الاعتبار العوامل المشتركة، وهي التراث الإسلامي المشترك، ساعدت في تفكيك الدراسات الغربية في سبيل تبيين انحيازات الباحثين لجوانب فكرية أحادية ساهمت في تكريس بعض التوجهات والأفكار التي ترددت لدى العديد من الباحثين، والتي ساهمت في عملية تفكيك إطارها الخارجي الظاهري، لإبراز خصوصياتها المحلية في العمق، وبالتالي ثراء وحيوية وتنوع الفكر الإسلامي في القرن الثامن عشر. وبذا يشكّل كتاب الدكتور دلّال لبِنة أساسية في جهود رفض ومراجعة رواية الانحطاط والجمود في الفكر الإسلامي، ومساهمة بارزة في دراسة الفكر الإسلامي في القرن الثامن عشر.

OPEN ACCESS

Submitted: 7 April 2019
Accepted: 21 April 2019

مراجعات ومناقشات كتب

القضية الأنثربولوجية عند عبد الله حمّودي: قراءة نقدية في راهن ورهانات الأنثروبولوجيا العربية من خلال كتاب حمّودي: المسافة والتحليل في صياغة أنثروبولوجيا عربية[1]

The Anthropological Issue for Abdellah Hammoudi: Critical Reading of Current and Potential Issues in Arab Anthropology based on Hammoudi's Book: Convergence and Analysis towards the Elaboration of an Arab Anthropology

المهدي لحمامد
باحث في مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قطر
Elmehdi Lahmamed
Researcher at Ibn Khaldon Center for Humanities and Social Sciences, Qatar University
elahmamed@qu.edu.qa

صدر عن دار توبقال للنشر في الدار البيضاء مطلع هذه السنة كتاب عبد الله حمّودي الموسوم بـ «المسافة والتحليل في صياغة أنثربولوجيا عربية»، والكتاب يتكون من خمسة فصول مأخوذة من بحوث ومحاضرات وحوارات ألقاها حمّودي، وأخرى نشرها في تواريخ ومواضع متباينة. وبالإضافة إلى مقدمة للمؤلف ونصين ألقاهما بجامعة محمد الخامس في الرباط؛ الأول تحت عنوان «في إعادة صياغة الأنثروبولوجيا» والثاني تحت عنوان «العلوم الاجتماعية بين الاقتباس والتوطين: الأنثروبولوجيا وعلوم أخرى»، ضمّ الكتاب عرضًا موجزًا من خمس صفحات قدّم فيه حمّودي العلاقة التي جمعته شخصيًا وفكريًا بكليفورد غيرتز رائد الأنثروبولوجيا التأويلية، كما اشتمل الكتاب أيضًا على حوار مترجم مع عبد الله حمّودي نُشر تحت عنوان «المسافة الضرورية لعالم الاجتماع»، وبحث مترجم تحت عنوان «الداخلي والخارجي في التنظير للظاهرة القبلية» أتى على جزءٍ كبير من الكتاب (52 صفحة) البالغ مجموع صفحاته 156 صفحة.

لا تريد هذه المحاولة مناقشةً أو عرضًا أو مراجعةً لهذا الكتاب بالمعنى المعياري للكلمة – وإن كانت تعتمد كل هذا، وإنما تروم موضعة الكتاب ضمن المشروع الأنثروبولوجي العام لعبد الله حمّودي بمتابعة أحيانًا جانبية (وربما

1- عبد الله حمّودي، **المسافة والتحليل في صياغة أنثروبولوجيا عربية** (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2019).

للاقتباس: لحمامد ا.، «القضية الأنثربولوجية عند عبد الله حمّودي: قراءة نقدية في راهن ورهانات الأنثروبولوجيا العربية من خلال كتاب حمّودي: المسافة والتحليل في صياغة أنثروبولوجيا عربية»، مجلة تجسير، المجلد الأوّل، العدد الأوّل، 2019

https://doi.org/10.29117/tis.2019.0017

© 2019، لحمامد، الجهة المرخص لها: دار نشر جامعة قطر. تم نشر هذه المقالة البحثية بواسطة الوصول الحر ووفقًا لشروط Creative Commons Attribution license CC BY 4.0. هذه الرخصة تتيح حرية إعادة التوزيع، التعديل، التغيير، والاشتقاق من العمل، سواء أكان ذلك لأغراض تجارية أو غير تجارية، طالما ينسب العمل الأصلي للمؤلفين.

مرتبكة) لأطوار النقاشات التي دارت[2] وتدور حول الكتاب، وهي متابعة تنطلق في جزء كبير منها من مقدمة الكتاب التي نعتقد أنها تمثل «الإسمنت المسلح» لمجموع مضامينه، وتحاول هذه القراءة في مستويات معينة أن تفتح الكتاب على تخوم ونقاشات أخرى من خارجه.

إن المتتبع للمُنجز الأنثروبولوجي البحثي لعبد الله حمّودي الممتد لما يناهز أربعين سنة قد لا يجد كبيرَ أهمية لهذا الكتاب بالنظر إلى ما سبقه من أعمال تأسيسية أصدرها الكاتب في سنوات متفرقة أهمها كتابه المعروف «الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية» الذي صدر في طبعته الخامسة، وتعرض فيه لإشكالية ظلت تخامره منذ السبعينيات، وتتعلق بتلك «البنية المارقة العصيّة عن التحليل والتحلل»[3] التي تعتمل ثقافيا في أدق تفاصيل البنى الرمزية وتشرعن التحكم السلطوي الذي تعيشه المجتمعات العربية من المحيط إلى الخليج، وهي الخطاطة التي لا يزال مقتنعًا كما يبدو بجدواها ونجاعتها التحليلية[4]. لكن قبل ذلك كانت تجربته في كتاب «الضحية وأقنعتها» فريدة جدًا حدّ تأثيرها في كل كتاباته، خصوصًا الكتاب الذي صدر لاحقًا عن «موسم في مكة»، هذا بالإضافة إلى دراسات وأعمال ميدانية سابقة كثيرة في المغرب بواحات ورزازات وبوادي درعة ومنطقة الشياظمة حول قضايا السقي والسكن، والنظام الغذائي للفلاحين والتنمية وغيرها كثير، وأخرى فنية أنجزها لاحقًا تتعلق بإنتاج أفلام تلفزيونية بناءً على أعماله الإثنوغرافية.

تكمن أهمية كتاب حمّودي الجديد خصوصًا بالنسبة للمُطلع حديثًا على إنتاجه في ثلاث مسائل أساسية: أولًا، أنه أعاد بشكل متّسق ترتيب وتقديم نصوص تُؤطر لنقاشات وسجالات معرفية مهمة خاضها عبد الله حمّودي وتُظهر بشكل جلي منهجيته في البحث الميداني وفي التحليل، وهي النصوص التي يبدو أنه لا يزال يرى وجاهتها الأنثربولوجية وفائدة في إعادة نشرها. ثم ثانيًا، أنه قدم - ربما لأول مرة - كتابًا يتضمن «دعوة» إلى أنثروبولوجيا عربية مع أنه يشتغل على هذا المشروع منذ ما يزيد عن الأربعة عقود، فكان من حسنات ذلك أن التقطه المهتمون بكل ما هو «تأسيسٌ علمي عربي» ليفتحوا نقاشًا حوله وعلى هامشه، وهو نقاش ضروري ومفيد دون شك، وثالثًا: أنه قدَّم إجابات عملية من صميم التربة المحلية عن معضلات لازمت الأنثروبولوجيا في بلداننا، ومن ثَمَّ فالكتاب يُرسي فعليًّا لبِنات أولى في صياغة الأنثروبولوجيا عربيًا.

يُشخص منذ الوهلة الأولى عنوان الكتاب «المسافة والتحليل: في صياغة أنثروبولوجيا عربية» ما يرمي له الباحث، فالأمر يتعلق بمسافة فتحليل ثم صياغة لأنثروبولوجيا عربية، ويمكننا أشْكَلة مُركبات هذا العنوان كالآتي: ما المسافة التي يقصدها حمّودي؟ ما التحليل الذي قد ينتج عن هذه المسافة؟ ثم ما الصياغة الممكنة لما يعتبره أنثروبولوجيا عربية وُفق هذه المسافة والتحليل؟ على هذه الأسئلة يبسط حمّودي مقدمة الكتاب في شكل مقاربة نقدية ابستمولوجية انعكاسية على طريقة بيير بورديو تجعل من الباحث نفسه جزءًا من موضوع بحثه، وهي مقاربة «لا تمعن تحليل موضوع البحث فقط بل تبحث أيضًا عن صوغ هذا الموضوع والوقوف على شروط صياغته»[5]، وشرط الصياغة هذا كما يقدمه حمّودي في نهاية تحليله هو ما يسميه «المسافة في خضم أقصى حميمية».

2- أشير هنا بالخصوص إلى الحلقة النقاشية التي نظمها حول الكتاب برنامج علم الاجتماع والأنثروبولوجيا بمعهد الدوحة للدراسات العليا، صباح الخميس 28 آذار/مارس 2019، يُنظر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، «حلقة نقاشية تناقش كتاب المسافة والتحليل: في صياغة أنثروبولوجيا عربية للدكتور عبد الله حمّودي»، 28/3/2019، شوهد في 2019/3/29، في: https://bit.ly/2Lm6V7F

3- قدّم زارو قراءة نقدية ما بعد حداثية تستند أساسًا إلى مداخلة ميشيل مافيزولي من أجل نقد مسلكية الاتباع المشيخية التي قدمها حمّودي في كتابه حول الشيخ والمريد، انظر: عبد الله زارو، **الشيخ والمريد: البنية المارقة** (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2014)، ص 21.

4- يمكن العودة في هذا الإطار إلى «مقالة في النقد والتأويل» التي ألحقها بالطبعة الأخيرة لكتابه الشيخ والمريد: عبد الله حمّودي، **الشيخ والمريد**، ترجمة عبد المجيد جحفة (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2014)، ص 320-259.

5- Michael Grenfell, *Pierre Bourdieu: Key Concepts* (London: Routledge, 2014), p. 196.

المسافة على ضوء نقدَين: إحاطة حدّ التأزيم

يَعرف قارئ حمّودي حقيقة ارتباطٍ لا ينفصم عراه يجمعه بالميدان منذ الرعيل الأول للباحثين في العلوم الاجتماعية بالمغرب أمثال بول باسكون، نجيب بودبالة، غريغوري لازاريف وغيرهم، لكنه ارتباط يتأسس أيضًا على مناهج التاريخ والفينومينولوجية وطيف واسع من النقد للحصيلة الكولونيالية التي كان لا بد أن يقف عليها في رحلة بحثه الميداني. لا يمكن بهذا المعنى فهم المسافة التي يقصدها حمّودي إلا في إطار هذه المراوحة والالتحام، هذا الذهاب والإياب (va-et-vient) بين الميدان والنظرية؛ ميدان تتعدد زوايا رؤيته ومقاربات الانشباك معه، ونظرية ترزح تحت ثقل رصيد كولونيالي معرفي لا يمكن الركون في التعاطي معه إلى الحلول التوفيقية السهلة.

تتبدّى عملية بناء المسافة كما يحددها حمّودي نتاجاً لحركتين نقديتين تعرضتا للأنثروبولوجيا كحقل معرفي وللرصيد الكولونيالي. أولى الحركتين هي التي ساهمت فيها نخب مغربية يمثلها بالأساس بول باسكون وعبد الكبير الخطيبي. وإذا حقّ لنا أن نجد منطقًا ناظمًا لمشروعي باسكون والخطيبي، فسوف نتلمّسه في كونهما لم يطمئنّا للحلول السهلة التي جسّدها دُعاة مقاطعة الإرث المعرفي الضخم الذي خلفته المؤسسة الاستعمارية والتشبث بالتراث، فالمغرب المستعمر حسب عبارة بول باسكون «ابن الامبريالية والمجتمع القائدي ولا فائدة من إدانة وسائل التغلغل الرأسمالي وحدها»[6] وبنفس المعنى، يجب حسب عبد الكبير الخطيبي «القطع مع كل صلة بالمحاولة السقيمة المترتبة على تقديس التراث... عن طريق عودة وهمية إلى مجد غابر وحنين نكوصي»[7]، كما يجب في ذات الآن نقد كل انقياد أعمى وراء الإرث الاستعماري الكولونيالي، وهذا ما سماه الخطيبي بالنقد المزدوج.

رغم انتقاد حمّودي لباسكون في عدم إنتاجه لنظرية خاصة في ماهية البحث الميداني[8]، إلا أنه يدين له بالذخيرة الميدانية الحية التي استفاد منها بفضل بحوث باسكون الأولى في سوسيولوجيا العالم الريفي وقضايا التنمية والتغير الاجتماعي والشباب وغيرها. وعلى كلٍّ فإن مشروعه في الأنثروبولوجيا يتماشى مع الرفض الذي دعا له باسكون باكرًا للخطاب الاستعماري والخطاب الوطني بالتساوي، ودفعهما جنبًا إلى جنب، بوصفهما ثنائي استقطاب[9]، كما أن مشروع حمّودي يمكن أن يُصنّف في إطار رد الفعل على «الموضوعة الشائعة التي تعتبر الآخر الأجنبي هو المذنب والمسؤول وحده»[10]، ودعوة إلى تحمل مسؤولية البحث الأنثروبولوجي في المنطقة العربية، أي بكلمة، مسؤولية الثقافة العربية.

ينتقد حمّودي في حوالي أربعة أسطر ودون كثير تفصيل عبد الكبير الخطيبي، معتبرًا أن نقد الأخير للتراث بمفاهيم اللاهوت محاولة متعالية عن الواقع والتاريخ وجعلته لا شعوريًا يتبع بعض المستشرقين. ومع أن لهذا النقد المختزل ما يبرره من كونه جاء في مقدمة الكتاب التي تتطلب بعض الإيجاز، إلا أنه بقي غامضًا ويحتاج إلى تفصيل أكثر. وعلى كلٍّ، فإن عمل حمّودي في صياغة أنثروبولوجيا عربية لا يمكنه إلا أن يصبّ في المشروع الذي دعا له باكرًا الخطيبي وسماه النقد المزدوج، ويتمثل هذا الأخير في «التفكير في الآخر ضمن مجال تفكيرنا الخاص»[11]، أي تفكيك المفاهيم ونقد المعرفة المركزية التي أنتجها الآخر حولنا من جهة، ونقد المعرفة التي أنجزناها حول ذواتنا بنوع من الانغلاق من جهة أخرى، وهو نفس ما ذهب إليه حمّودي في دعوته إلى تجاوز الرفض والاقتباس معًا.

6- بول باسكون، «ضرورة إعادة النظر في الإطار النظري لدراسة الظاهرة الاستعمارية»، **بيت الحكمة**، العدد الأول (أكتوبر 1986)، ص 133.

7- عبد الكبير الخطيبي، **النقد المزدوج**، (الرباط: منشورات عكاظ، 2000)، ص 196.

8- عبد الله حمّودي، **المسافة والتحليل في صياغة أنثروبولوجيا عربية**، ص 28.

9- بول باسكون، مرجع سابق، ص 133.

10- المرجع نفسه، ص 134.

11- عبد الكبير الخطيبي، مرجع سابق، ص 192.

واضح أن حمّودي يرفض حصيلة السوسيولوجيا التي أعدها الخطيبي وشكّلت خارطة طريق بالنسبة لباحثين كثر في العلوم الاجتماعية من جيله آنذاك[12]، إلا أن الاثنين يشتركان في أُفقِ تقويلِ البنى الصامتة، كلٌّ بطريقته؛ يبحثها الخطيبي عبر حركة استراتيجية تفكيكية مزدوجة تأخذ على عاتقها التاريخ والأيديولوجيا والعلم، في شكل ممارسة فنية عنيفة وحذرة»[13]، كما يبحثها في أركيولوجيا الصمت وفي تواريخ المخرسين الذين لم يتمكنوا قط من الحديث، فَيتوجه إلى نصوص الشعر والأدب والعلامات، وإلى ظواهر هامشية من قبيل الوشم والخط والحكاية والأمثال الشعبية وغيرها، في حين يَختار حمّودي أن يبحثها في المعارف الشفوية والمكتوبة وأحيانًا في البقايا المادية من خلال الرصد الفينومينولوجي المنهجي الدقيق والتأويل الحميمي للثقافة التي يعيش عليها وبها الناس عبر الخوض في تجربة المسافة مجهولة النتائج.

تستحيل مُحاولة حمّودي في بناء ما يسميه المسافة إلى دفاع عن الأنثروبولوجيا كحقل معرفي مهم له أصالته وجدواه التحليلية، ضد كل المحاولات الحداثية المناهضة للأنثروبولوجيا والتي تريد أن تُملي على الجميع تصوراتها معتقدةً وفق عبارة الكاتب أن «تجربتها في الحداثة هي الكائن الحي الذي يمسك ميتا هو التراث»[14]. ومن هنا يرفض حمّودي التصورات الضيقة؛ القومية التي ترى أن الأنثروبولوجيا تمس الوحدة الوطنية الثقافية للشعوب، وأخرى نخبوية متعالية على الثقافة الشعبية، ويمثلها الفيلسوف محمد عابد الجابري الذي انكبّ على دراسة الثقافة العالمة حصرًا «دون التفات للثقافة التي يعيش عليها وبها الناس» (ص 29)، معتبرًا أن الأنثروبولوجيا تؤدي لمتاهات تلهي عن مشروع ثقافي عربي متكامل يضمن التقدم.

في هذا الإطار، يتوجه حمّودي بالنقد لتصور عبد الله العروي الشكلاني والضيق للانثربولوجيا بناء على تعريفات متجاوزة وغير متخصصة، إذ اعتبر العروي الأنثروبولوجيا علما يدرس الثقافة دون هدف ولا رؤية، وتستحيل بذلك الوحدات المدروسة بالنسبة للأنثربولوجيين محض «مجموعات تُعبّر عن نفسها وكفى» [15] وفق العبارة التي ينقلها حمّودي عن العروي. يتأسس هذا الرفض على نقد الفلكلور والثقافة الشعبية كما هو معروف في عديد كتابات العروي، كونها في نظره قرينة الانحطاط وحب مبالغ فيه للتصرف كأمة أمية وفق عبارته.[16] لكن واقع الحال أن الحداثة والتراث كما تعلمنا التجربة الأنثروبولوجية ليسا طرفي نقيض متنافرين يمكن فهمهما عبر نقد فوقي لعقل هو العقل التراثي واستبداله بآخر هو العقل الحداثي أو التاريخاني، بل إنهما عقلان، أو قل للدقة ممارسات ثقافية تعتمل جنبًا إلى جنب في أدق تفاصيل الحياة اليومية للفاعلين وفي البنيات والمؤسسات بصيغ متشابكة قد لا تبدو متناقضة أو متصارعة في كثير من الأحيان.

الحركة الثانية التي يرى حمّودي أن صياغة الأنثروبولوجيا ينبغي أن تتم على ضوء نقدها هي تلك التي جاءت على إثر نقد إدوارد سعيد للاستشراق، ومع منجزها المعروف في النقد الأدبي وفي التأسيس لمدرسة كاملة في النقد الثقافي لها روافد في الشرق والغرب، إلا أنها استهدفت أسس الأنثروبولوجيا باعتبارها علمًا ينتج معرفة في يد المهيمنين بناء على تراتبات تعطي فوقية وهيمنة للدارس على المكونات المدروسة، ولا يستطيع الباحث مهما كان أن ينفلت من علاقة الهيمنة هذه سواء أكان أجنبيًا أم سليل المجتمع المدروس[17]. سبق لنصوص أنثربولوجية عدة أن وقفت على محدودية هذا النقد السعيدي للأنثروبولوجيا[18]، لكن جدّة ما يقدمه حمّودي تتمثل في تسخيره لكل هذه الانتقادات وتجاوزها لغرض إيجاد بديل لا يكتفي بالتقويض فقط، وهو

12- Abdelkébir Khatibi, *Bilan de la sociologie au Maroc* (Rabat: Association pour la Recherche en Sciences Humaines, 1967).

13- عبد الكبير الخطيبي، مرجع سابق، ص 187-198.

14- عبد الله حمّودي، **المسافة والتحليل في صياغة أنثربولوجيا عربية** (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2019)، ص 37.

15- المرجع نفسه، ص 31-30.

16- عبد الله العروي، «في نقد الأيديولوجيا: حوار فكري مع الأستاذ عبد الله العروي» في أنطوان سيف وآخرون، **هكذا تعلم عبد الله العروي** (بيروت: منتدى المعارف، 2015)، ص 39-38.

17- عبد الله حمّودي، **المسافة والتحليل في صياغة أنثروبولوجيا عربية**، ص 31.

18- ينظر مثلًا في هذا الباب: ليلى أبو اللغد، «المجالات النظرية في أنثروبولوجيا العالم العربي»، ترجمة أبو بكر أحمد باقادر، **منبر الحوار**، المجلد 9، العدد 33 و34، (صيف 1994)، ص 62-24.

البديل التي يقدمه من خلال تجربته في الميدان ويمكن أن نعرضه كما يلي:

إن الباحث الأنثروبولوجي المنتمي للمجال المدروس هو نفسه جزء من الموضعة التي أسفرت عنها دراسة الأنثربولوجيين الأجانب لهذه المجتمعات، كما أن واقع انتماء الباحث للمجتمع المدروس لا يخول له دائمًا تسخير السلطة والمعرفة حتى لو كان جزءًا منهما كما ادعى نقّاد الاستشراق. لا يمكن التخلص من هذه المعضلة بتجاهلها أو رفض التعاطي معها، والحل هو في الوعي بها أثناء عمليتي البحث الميداني والتحليل، وذلك عبر بناء مسافة ليست جغرافية أو مرتبطة بوضعية استعمارية كما هو حال الباحث الأجنبي، بل بالانطلاق منها وتأزيمها عبر التحرك تأويليا في أفق تتيحه مسافات جديدة تظهر في معمعان البحث، مع الاستفادة من كل مسافة يجربها الباحث وإدراك محدوديتها ومخاطرها.

قد يبدو هذا الحل نوعًا من التّرميق، يقترح تسويةً معتمدةً على كفاءة واجتهاد الباحث الأنثروبولوجي لأنه لا يجد حلًا عمليًّا لهذه المعضلة الابستمولوجية، لكن أليس هذا العنصر الذاتي نفسه - والذي يؤكد عليه حمّودي- حاسما في التمييز بين نصوص المستشرقين في اختلاف قدرتهم على مقاربة المجتمعات المدروسة على حقيقتها؟ إن نقد الأنثروبولوجيا إذن لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يكون بإعادة تعميم للخطاب الغربي بحلة نقدية عن طريق إبدال مفهوم «الثقافة» كما هو في الأدبيات الأمريكية بخطاب المعرفة والسلطة المقتبس من ميشيل فوكو، أو باستبدال الأنثروبولوجيا بالدراسات الثقافية، وذلك بما قد يفيد عن قصد أو غير قصد «المستشرقين الجدد»؛ الكُتاب «العرب» في كراسي الجامعات الأورو-أمريكية الذين يدعوا وضعهم أحيانا للريبة خصوصًا حين يُعيدون إنتاج وضعيات هَيمَنِيّة لا يسائلونها كاللغة والمؤسسة والخطاب[19].

عن المسافة في خضم أقصى حميمية

يمكن القول بداية إن المسافة في خضم أقصى الحميمية كما يقدمها حمّودي هي مجال التموضع الممكن للباحث من موقع انتمائه المميز والمضطرب في آن لمجتمعه الذي هو موضع البحث، ويسمح هذا التموقع للباحث بالإبقاء على خيط الحميمية الرفيع الذي يربطه بمجتمعه لحظة بحثه[20]. بهذا المعنى فإن المسافة ليست ابتعادًا (Distance) أو محظ منظور (Perspective) أو زاوية أو إبدالًا على مستوى موقع المشاهدة، إنما هي تفكير في العملية البحثية كلها عبر التجربة الميدانية وليس النصية فقط. ابستمولوجيا، ليست المسافة كما يعرضها صاحب الكتاب ترحالًا ولا نفيًا، كما أنها ترفض التغاضي عن الهوية والانتماء، إنها بهذا المعنى حركة مضطربة ومتوترة وهجينة في آن، تبحث عن التشبث بالانتماء وشحذه ليصبح عاملاً مساهماً في بناء المعرفة لكنها تُجازف في الآن نفسه باكتشاف مسافات جديدة وتجريب نجاعتها في فهم الظاهرة، وفي كل مرة تُسائلها وتتبين محدوديتها تنتقل لمسافة أخرى حتى تتشامل المعرفة الانثربولوجية المنتجة، تلك التي اعتبر حمّودي أنها «تحمل في طياتها أقوى حميمية وفي الآن نفسه تعتمد على الاقتلاع الموجع من تلك الحميمية»[21].

عَمَليًا، يبحث هذا التموقع الخاص الذي يسميه حمّودي بالمسافة في خضم أقصى الحميمية أولًا عن معرفة مُجاوزة للموضوعية التي تعني كلاسيكيًا تجاوز ما يقوله الناس والبحث عن تفسيرات له في الاقتصاد والسياسة والأيديولوجيا، ويقترح في المقابل موضوعية من نوع آخر تأخذ بعين الاعتبار الشعور الدائم بالانتماء. إن هذا الطرح هو ثمرة نقدٍ لنماذج نظرية هيمنت ردحًا طويلًا من الزمن على أطر التفكير الأنثربولوجي في العالم العربي، وخصوصًا النظرية الانقسامية التي اتجهت نحو تعميمات بحثت عن نظير لها في المجتمع المدروس[22]. ومن ذلك تعميمها لفكرة «مجتمعات بلا دولة» على نمط

19- جزء كبير من مداخلات التيارات النقدية التي تتبنى الأطروحة القائلة أن كل معرفة/خطاب سلطة، تُجادل بطرح مؤداه ألا خطاب بريء، لكأنما تكون صافية السريرة بمجرد استحضارها لهذه الفكرة، ويكون كل مدافع عن فكرة غيرها متهمًا. هذا طرحها السحري الذي يعالج كل شيء، أي أنه لا يعالج شيئًا!

20- عبد الله حمّودي، **المسافة والتحليل في صياغة أنثروبولوجيا عربية**، ص 9.

21- المرجع نفسه، ص 35.

22- انظر مثلًا نقد حمّودي للنموذج الانقسامي كما طرحه ارنست غيلنر الذي اعتبر أن آيت عطا بالمغرب تنتخب رؤوسها عبر التعاقب والتكامل وفق مبادئ ديمقراطية في حين أن الأمر حسب حمّودي لا يتعلق بانتخاب بل بتعيين عبر الاجماع، وكذا زعم ارنست كلنر بجنوح الصلحاء بالمغرب إلى←

ما وسمته بالمجتمعات الانقسامية. المسافة بهذا المعنى، محاولة في تجاوز إسقاطات يقوم بها الباحث عندما يدخل ميدانه البحثي بمفهوم جاهز عن الوحدات المدروسة كالقبيلة مثلًا ويحاول العثور له على مقابل في الميدان المدروس[23]، كما أنها نقد لمحاولات تركيب نموذج تحليلي تاريخي جاهز كالماركسية أو البنيوية أو الانقسامية على المجتمعات المدروسة[24]، دون إدراك عمق البنية الاجتماعية في حركيتها، والمضي حتى النهاية في التحليل الرمزي المكثف للأبعاد الثانوية وراء ما يعتمل بين الناس والمؤسسات من علاقات قد تبدو للوهلة الأولى بسيطة وغير ذات معنى أو مغزى.

يقدم حمّودي من خلال مفهومه للمسافة حلاً لمعضلة لازمت الأنثروبولوجيا ردحًا طويلًا من الزمن، وتتعلق بالتصنيفات التي تعتمدها المجتمعات نفسها من جهة وتلك التي تعتمدها الأنثروبولوجيا من جهة ثانية. وهي المعضلة التي اعتقد رائد الأنثروبولوجيا التأويلية كليفورد غرتز أنه قد حلّها بالتمييز بين المفاهيم التي تنتجها المجتمعات من خلال تجربتها، وتلك التي تنتجها الأنثروبولوجيا، وأعطى للأخيرة دورًا تصنيفيًا وتحليليًا، دون أن ينتبه لإمكانية وجود مفاهيم تنتجها هذه المجتمعات[25]. والحال أن حمّودي قد ذهب أبعد في التقريب بين الرموز الداخلية للمجتمعات والمفاهيم التحليلية التصنيفية التي يعتمدها الأنثروبولوجي، لتصبح الحميمية في أقصى أشكالها عملية تأخذ بالاعتبار المفاهيم التي تمتلكها المجتمعات نفسها لحظة مرورها من تجربة إلى أخرى.

واضح أن تصور حمّودي للمسافة يعتمد على اختيارات نقدية تختبر المفهوم في حركيته بين الناس، وتجرب صلاحيته في فهم الظاهرة ميدانيًا، وترفض بالتالي بناء أي تحليل على المفاهيم الجاهزة للبنيات المدروسة[26] .لكن إشكال هذا النمط أنه يلغي دور التخييل والمخيّلة، أو على الأقل يريدها أن تُستخدم فقط في حدود ما تفيد العمل البحثي الميداني. لا أقصد أنه بهذا قد وقع في نوع من «الإمبريقية السمجة»، ولكن المقصود أنه يجعل وظيفة الأنثربولوجي الوقوف الميداني على كل أشكال التكوّن الثقافي وهذا غير ممكن عمليًّا[27]، ومن ثَم فالاستفادة تبقى ضرورية من هؤلاء الذين يركنون للصّنعة النظرية، المتخصصين في غير المتوقع من الأفكار والظواهر، الباحثين مثلًا في الصراع الطبقي الموجود في النص وفي العلامات، والذين لا يجِدون حاجة مُلحة للاعتماد الدائم على المقابلات أو الملاحظات أو غيرها من الأدوات.

للمسافة التي يقترحها حمّودي وسائل ترتبط أيّما ارتباط بتجربته الذاتية في البحث الأنثروبولوجي، وتتمثل هذه الوسائل في: أولًا، ما يسميه الاغتراب المنهج أي العودة الفينومينولوجية للأشياء بتجميد كل معرفة سابقة عنها ومساءلة بديهياتها وتسمياتها. وثانيًا، تعلم اللغات الحية في مجتمع الباحث المختلفة عن اللغة التي تربى عليها، وتعلم لغات للمنافسة العالمية من شأنها «خلخلة المسلمات وغسل العيون»[28] بالإضافة إلى ممارسة تمرين الترجمة بشكل دائم إلى لغات أخرى تختلف

السلم، في حين أن الأمر يتعلق بظاهرة نسبية إذ إن الصلحاء كما وجد حمّودي يتأرجحون بين المسالمة والنشاط السياسي-العسكري حسب الظروف، ينظر:

Abdallah Hammoudi, “Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté, Réflexions sur les thèses de Gellner’’ In *Hespéris-Tamuda*. Volume. XV., Rabat, 1974, pp. 147-180.

23- عبد الله حمّودي، «الداخلي والخارجي في التنظير للظاهرة القبلية»، **عمران**، العدد 10، المجلد 5 (شتاء 2017)، ص 16.

24- في هذا الإطار، نذكر نقد حمّودي في كتابه «الضحية وأقنعتها» لنماذج نظرية تطورية موروثة عن فريزر، تلك التي طبقتها المدرسة الفرنسية في بداية القرن العشرين، وطورها نقديًا فيما بعد إدموند دوتي وإيميل لاوست وإدوارد ويسترمارك، وقبلهم أوغست موليبيراس. يُنظر: عبد الله حمّودي، **الضحية وأقنعتها: بحث في الذبيحة والمسخرة بالمغارب**، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2010).

25- عبد الله حمّودي، «الداخلي والخارجي في التنظير للظاهرة القبيلية»، ص 87.

26- ينظر في هذا الصدد نقد حمّودي لموريس غودليي إذ يعتبر تعريفه للقبيلة متكيّفًا مع منجزات الحركة النسوية. المرجع نفسه، ص 19.

27- نقد حمّودي الأنثروبولوجي موريس غودليي في كونه افترض تعريفًا خياليًا للقبيلة مفاده أنها «شكلٌ من أشكال المجتمع يتكون عندما يجتمع رجال ونساء ويتضامنون»، دون أن يمتلك أي وثائق أو دلائل تثبت ذلك، ينظر: المرجع نفسه.

28- عبد الله حمّودي، **المسافة والتحليل في صياغة أنثروبولوجيا عربية**، ص 139.

عن اللغة التي يدون بها الباحث. ثم ثالثًا، الاستفادة من تجربة مجتمعات مختلفة وخصوصًا المجتمع المستعمِر، وهي تجربة يجب الخوض فيها وليس التهرب منها. وأخيرًا، دراسة ماضي المجتمع المنتمي إليه بمساءلته ودون البحث عن حقائق لا تترك المجال لحلقات غامضة وللتنوع في الذاكرات والسلالات.

يتكون انطباعٌ لدى قارئ كتاب حمّودي أن لا وجود لمنهجية أنثروبولوجية أو قل للدقة، منهجية في الأنثروبولوجيا، بل كل ما هنالك هو مسافة يبنيها ويطورها الباحث خلال دينامية البحث. وفي ذلك نقد واضح من جهة أولى لبعض المعالجات المتخصصة لموضوع المنهج التي قدمته في شكل طرائق وخطوات محددة عن طريق اقتباسها من نصوص أورو-أمريكية في المناهج، دون كبيرِ تفكيرٍ في الوضعيات التي أنتجت هذه المناهج[29]، ومن جهة ثانية نقد للمحاولات التي انتقدت المنهج السائد، واقترحت بديلًا له مفتتنًا بالأناقة النظرية وحبيسَ قوقعةِ المنهج بمعناه النصيّ والخطابي، وألغت بالتالي فاعليتها كذات لها القدرة على التجريب الإمبريقي لمناهجها المقترحة[30].

إن الوضع الإشكالي الذي تطرحه هذه المحاولات أنها ترمي إلى البحث عن منهج لكنها لا تدخل كذات فاعلة في عملية «المنهَجَة» (Methodolisation) فتنتهي إلى عملية اقتباس من نصوص أنجزت في سياقات أخرى أو حدًّا أقصى إلى تكييفات تعتمد التخييل الذهني بإبدالات لا توجد أحيانًا إلا في أذهان الباحثين دون امتلاك أي «مؤشرات» واقعية عنها. ربما هذا ما أخفقت فيه هذه المحاولات وأبدع فيه حمّودي، إذ يجد القارئ نفسه أمام كتاب ليس في التجربة الميدانية ولا في المنهج أو التجربة النصية، ليس في الشمولية ولا في المحلية، ليس في الشذرات ولا في الواقع، ليس في التجزئة ولا في الكيان الوحدوي، إنه كتاب في المنتمي والخارج عن المعتاد، إنه كتابٌ في المسافة.

إعادة صياغة الأنثروبولوجيا: تحدّي البحث عن غُربة في قلب الحميمية

يُقدم إذًا حمّودي عبر طرحه في المسافة درسًا رصينًا ومكثّفًا في كونية الممارسة الأنثروبولوجية التي تتوسع انجذابيًا لتَكون بحثًا في الثقافة والإنسان في كل مكان وزمان، لكنها في الآن نفسه تَضيقُ انتباذيًا حتى تُجاوز محض الاقتباس والتبعية لمصادرات منهجية دون مساءلتها. إن محاولة حمّودي في حقيقتها بحثٌ عن مصداقية ومشروعية لحقل الأنثروبولوجيا بعد إعادة ترتيب أولوياته والتفكير في إرثه الكولونيالي إلى حد تأزيمه، وإغنائه بمكتسبات البحث الفلسفي والتاريخي والدراسات الميدانية، لكن كيف تبدو إعادة الصياغة هذه إذا نظرنا إليها في أفق المسافة التي يقترحها حمّودي؟ إنها أولًا، إعادة صياغة تراهن على مشروع ثقافي مجتمعي يَستَمِع لجميع المكونات المدروسة بالعمق والهدوء المطلوبين «ويتعدى المعارف ليتقبل حرية الفعل»[31] ولعل هذا ما يجعل فهم حمّودي للثقافة ديناميكيًا وملتزمًا بقضايا الثقافة المجتمعية[32]. ثم ثانيًا، إعادة صياغة

29- لعل آخر ما صدر من نوعية الكتب هذه هو كتاب «البحث الكيفي العلوم الاجتماعية». رغم غزارة وحداثة مضامين هذا الكتاب من حيث التعريفات التي يقدمها للمفاهيم والأدوات والخطوات البحثية، ورغم عرضه كذلك في الصفحات الأولى من الكتاب لبعض الافتراضات المنهجية الثاوية خلف البحث الكيفي، إلا أنه لا يفكر نقديًا في الوضعيات التي أنتجت هذا المنهج، ويقتصر على اقتباس تعريفات المنهج وعرض أساليب تحليل المعطيات المحصلة عن طريقه دون أن يحضر الباحثان كذوات نقدية مجربة لهذا المنهج. نكتب هذا مع استحضار أن يكون الطابع التدريسي للكتاب الأشبه ما يكون بالكراسة الجامعية وفئة القراء المستهدفة بالكتاب، قد حالت دون أن يخوض الكاتبان في هذه التفاصيل، ينظر: حسن أحجيج، جمال فزة، **البحث الكيفي في العلوم الاجتماعية: نظريات وتطبيقات** (د.م: فضاء آدم للنشر والتوزيع، 2019). ص 6-53 وص 168-228.

30- وقف إسماعيل ناشف مثلًا على الافتراضات التي تستند عليها ما سماه الهيكلية التقليدية السائدة، وتتبع وشائجها في محاولة لتأسيس علاقة أفقية بين النظرية والمنهج والظاهرة. وفي تتبُّعه لعلاقة هذه الوشائج بالواقع الإمبريقي وبناء نموذجه المنهجي «التقويلي» يعمد إلى موقَعَة الظواهر عبر أمثلة عينية يعرضها في حدود ما تمليه المصادرات المنهجية التي أنتجها باعتماد الخيال الميتودولوجي الصرف. صحيح أن الباحث ضمن الهيكلية التي يقترحها ناشف قد يصبح مركزًا للعملية البحثية، وربما مستحكِمًا منهجه لا مستحكَمًا به، لكن المأزق هنا أن الوعي بالمنهج أو حتى اختباره يصبح عملية جوانية تتم من داخل المنهج لا من خارجه، وتختفي بذلك تصنيفات الظواهر لنفسها، أو قل للدقة، تصنيفات الناس لعالمهم، ولا يعود للباحث قدرة الإنصات لمكونات الظاهرة لحظة صمتها، بل يستحيل بموجب هذه الهيكلية المقترحة مُتوَلًا يتتبّع إيقاع حدوث الظاهرة ضمن حاوية زمكانية من اختراعه الخاص. يُنظر نص إسماعيل: إسماعيل ناشف، «صمت الظواهر: مقاربات في سؤال المنهج»، **إضافات**، العدد 10، (ربيع 2010).

31- عبد الله حمّودي، **المسافة والتحليل في صياغة أنثروبولوجيا عربية**، ص 40.

32- لا بأس من الإشارة هنا إلى أن حمّودي ينتمي لطينة المثقفين الملتزمين تجاه قضايا المجتمع، لكنه التزام ثقافي وليس سياسيًا أو دغمائيًا، ونجد←

تُمارس فيها الأنثروبولوجيا في ضفاف متعددة تتنافس عالميًا، وهذا التنافس لا ينطلق من مجال «أهلي»[33]، وإنما من ابستمولوجيا وتقاليد الأنثروبولوجيا نفسها المتعارف عليها عالميًا.

أن تسكن الأنثروبولوجيا أطراف الوطن العربي يعني أن تجد أفقها في مواضيع الانشغال والتطلع اليومي للناس، فتستمع بكل التأني الممكن للأسئلة التي يطرحونها على أنفسهم وعلى مجتمعاتهم. الأنثروبولوجيا بهذا المعنى «لا بد أن تنبثق عن المسافة التي كونها المجتمع عن نفسه»[34]، وهذا ما يجعل حمّودي يرفض ما يعتبره وهم القطيعة[35] الذي باسم تصور ما لقومية متعالية، أو أصولية متطرفة، أو حداثة ليبرالية أو ماركسية أو غيرهما يعتقد أن بإمكانه أن يحدث القطيعة ويملي تصوره على المجتمع. إن الأنثروبولوجيا ليست مطالبة بأن تقرر مصير المجتمع أو تُحاكمه[36]، في ذلك حريتها! وإن كان ذلك لا يمنع حق الأنثروبولوجي في نقد الأفق المصيري المشترك لمجتمعه بحكم انتمائه له، وهو نقد يتأتى فقط بفهم المجتمع في تعدديته من خلال المساءلة الدائمة للذات الباحثة والاستماع العميق لتطلعات المجتمع المختلفة.

يعتبر عبد الله حمّودي أن الهدف الرئيس لمشروعه هو الإنتاج الرفيع لخطاب مميّز يتعدى الاقتباس والتبعية، وهو مشروع يساهم فيه الاجتماعيون بلغتهم وينافسون فيه بلغة أجنبية عالمية. وعليه، فإن تحقيقه لا يمكن أن يكون إلا جماعيًا ومشتركًا ضمن ضفاف متعددة وفي أفق مشترك، من خلال الاستفادة من كل إنتاجات أنثربولوجيي دول ما بعد الاستعمار بإفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية، وهي محاولات جارية فعلًا في حدود ما نعلم بإفريقيا، في أوغندا مع محمود ممداني (Mahmoud Mamdani) والمعهد الذي يديره[37]، وفي نيجيريا مع (Ifeanyi Onwuzuruigbo)[38]، وفي آسيا بدول سنغافورة وماليزيا وغيرها مع باحثين من قبيل سيد فريد العطاس[39]. وغيرهم. يتعلق الأمر عند حمّودي بهمّ تأسيس أنثروبولوجيا تُنافس من خلال برامج متميزة في البحث والتدريس. وهنا، قد تجني برامج الأنثروبولوجيا في العالم العربي ثمارًا عظيمة إن هي استفادت من هذه الورشة المفتوحة التي يريد حمّودي أي «يلجها باحثون كلٌّ مرتبط عضويا بواقع مجتمعي تكون في أحضانه»[40]. وإن هي تجاوزت شعارات وأجندات قد لا تنفذ للواقع، وانفتحت على الفنون والآداب واللهجات المحلية واللغات العالمية، وإن هي كذلك انفتحت من حيث المواضيع على الانشغالات والوضعيات والمشاكل اليومية للناس «العاديين».

إن إعادة صياغة الأنثروبولوجيا عملية وثيقة الصلة بهذا التمشّي الذي سماه حمّودي بالمسافة في أقصى حميمية، وحيث

له عديد المتابعات لقضايا الشأن العمومي، لعل آخرها رسالته التضامنية مع صحفيي ومعتقلي حراك الريف بمدينة الحسيمة في المغرب، يُنظر: فريق التحرير، «الأنثروبولوجي المغربي حمّودي لمعتقلي الريف: "لستم وحدكم" (الرسالة كاملة)»، **جريدة لكم**، 22/4/2019، شوهد في 28/4/2019 في: https://lakome2.com/politique/113571

33- في هذا رفض لطرح الأهلنة (indigenization) الذي نادى به بعض الباحثين وانكب على دراسة المجموعات باعتبارها مجموعات صرفة.

34- عبد الله حمّودي، **المسافة والتحليل في صياغة أنثروبولوجيا عربية**، ص 36.

35- يرفض حمّودي فكرة القطيعة التي يدعي البعض إمكانية إحداثها في مجتمعات ذات تعددية تُجاوز العقل إلى ما يتجاوزه، كما يرفض الخطابات التنموية ذات النزعة الاقتصادية، والحداثوية المحتقرة للثقافة الشعبية، وكذا الأمر بالنسبة للمحاولات القائمة على إسقاط ميكانيكي لنماذج كالماركسية مثلًا على المجتمعات، يُنظر: عبد الله حمّودي، **الرهان الثقافي: وهم القطيعة**، اعداد وتقديم محمد زرنين (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2011).

36- انظر في هذا الصدد ما يعرضه حمّودي في كتابه عن: عبد الله حمّودي، **مصير المجتمع المغربي: رؤية أنثروبولوجية لقضايا الثقافة والسياسة والدين والعنف**، سلسلة دفاتر وجهة نظر (الرباط: مطبعة النجاح الجديدة، 2004).

37- معهد ماكيريري البحثي للبحوث الاجتماعية، يُنظر الموقع الإلكتروني للمعهد: https://misr.mak.ac.ug/research

38- Ifeanyi Onwuzuruigbo, "Indigenizing Eurocentric Sociology: The 'Captive Mind' and Five Decades of Sociology in Nigeria", *Current Sociology Review*, Volume 66(6), (2018), pp. 831-848.

39- يبحث الماليزي سيد فريد العطاس إخراج العلوم الاجتماعية الآسيوية من هيمنة العقل حبيس التفكير الغربي الذي يسميه Captive Mind، ينظر:

Syed Farid Alatas & Vineeta Sinha, *Sociological Theory beyond the Canon* (London: Macmillan, 2017).

Syed Farid Alatas, "Alternative Discourses in Southeast Asia", Sari 19 (2001), pp. 49-67.

40- عبد الله حمّودي، **المسافة والتحليل في صياغة أنثروبولوجيا عربية**، ص 16.

إنه يستبعد أن تكون هذه المسافة في الحد ذاتها منهجية في الأنثروبولوجيا، قد نكون هنا إزاء وضعيتين: إما أن تكون هذه المسافة عرضًا لأسلوبٍ في البحث الأنثروبولوجي فتستحيل حينها موضوعيًا إلى منهجية، وإما أن تكون عرضًا انعكاسيًا لتجربة ذاتية ولتمشي شخصي في الميدان والتحليل فنكون آنذاك إزاء أوتوبيوغرافيا نقدية أو عرضٍ لملاحظات واستنتاجات من مدونة البحث، وإلا فكيف نموقع هذه الأفكار؟

ليست هناك حدود إجرائية واضحة لهذه المسافة على مستوى بنائها وتطويرها، ولا يمكن بالتالي موقعتها أو حتى فهمها إلا في إطار ثنايا وتفاصيل أحيانًا شخصية جدًّا (وربما غير مفهومة بالنسبة للبعض) تتعلق بتجربة حمّودي نفسه التي عاشها في الميدان ووقف على محطاتها في التحليل[41]، إن حمّودي بهذا المعنى هو المسافة، والمسافة هي حمّودي، تُعبّر عنه ويُعبّر عنها، وقد تُصبح بالتالي كل محاولة نقد أو تطبيق لهذه المسافة مُجابهة بالقول «ليست هذه المسافة التي أعنيها، ليست هذه هي المسافة المناسبة، وليس بالتالي هكذا ينبغي أن تمارس الأنثروبولوجيا». إذّاك سيبدو كل شيء كما لو أننا إزاء «أبٍ يُلقّن أبناءه الذكور حسّ التحدي وأخلاقياته ولكنه في الآن ذاته يلح على طاعته»، فهل يحدث أن نكون هنا بصدد طقوس في البحث تَنسحب عليها خطاطة من نفس تلك التي سماها الشيخ والمريد؟ هل يكون حمّودي هو الأب في هذه الحالة؟ يصعب أن نجزم بذلك خصوصًا أن الرجل قد هرب باكرًا من ضيق الشبيبات الحزبية إلى سعة المجموعات البحثية، وفي ذلك هروب من كلّ مشيخة مخزنية أو أبوة أكاديمية.

خاتمة

إن المسافة التي يقترحها حمّودي لا يمكن أن تكون نهائية، فهي مطروحة للتجريب، ولذلك فإنها لا يمكن أن تنفصل عن فهم كل باحث وباحثة لتجربة المسافة التي يَخوضونها. وما فعله حمّودي أن قدم لنا تجربة في الممارسة والكتابة الأنثربولوجية قلّ نظيرها في المنطقة العربية، وهي تجربة ثرية وخلّاقة دون شك، فكّرَت بصوت مرتفع من خلال هذا الكتاب في مُساءلة أدق تفاصيل رحلة الذهاب والإياب بين معارف الناس ومعارف النصوص، وَصَهرت عصارة هذه الرحلة لِتُسميها «المسافة في خضم أقصى حميمية»، وتقترحها بذلك إمكانًا وربما وسيلةً لِصياغة الأنثروبولوجيا. إن حمّودي يفتحُ ورشة كشفيّة تُظهر ما يعتمل لدى الباحث لحظة انشباكه مع المواضيع من ناحية المنهج ومن ناحية آليات التحليل النقدي، وحلقات الانتقال من اهتمام وانهجاس بحثي إلى آخر، كلُّ ذلك في سجال مع باحثين من داخل نفس الحقل، وآخرين من خارجه. ربما هذا ما يُميّز تجربة حمّودي عن تجارب كثيرة تعدّدت مواضيع بحثها ونظرها، لكن يصعب إيجاد خيطٍ ناظم يُظهر طفرات منهجية في تعاطيها مع المواضيع المبحوثة وتأثير هذه الطفرات مثلاً في انتقالاتها من موضوع إلى آخر.

وعمومًا، تبقى المسافة أفقًا مفتوحًا في وجه المؤسسات البحثية، ذلك أنه في جميع الأحوال لا يمكن تجربتها أو تطويرها إلا في سياق مؤسسة البحث والتدريس في العالم العربي التي يبدو أن حمّودي يتوجه لها بمشروعه. هذه المؤسسة التي عادة ما يحركها رجالات «المشيَخَة» من الذين يعدمون مسبقًا الوقوف على المقدمات المنهجية، لأنهم لا يجدون معنى (أو ربما إمكانية) للعمل الميداني الطويل الأمد «حدّ ابتلال الأقمصة»[42] أحيانًا، أو يسارعون إلى حصيلة مستعجلة تنفجر بشكل استعراضي لأنهم مطالبون بالانخراط في التنافس الجارف على إرضاء أجندات البحث الوطنية أو استقطاب أخرى أورو-أمريكية أحيانًا أخرى. وفي كلتا الحالتين، تبقى إعادة صياغة العلوم الاجتماعية وتحديد أولوياتها - إلاّ فيما ندر - بعيدة عن التصدّي للافتراضات المنهجية والسياسية السائدة.

41- يعتبر حمّودي أن وسائل بناء المسافة وتنميتها تبقى مفتوحة وقد اكتفى فقط بتلك التي جربها، ينظر: المرجع نفسه، ص 40.

42- يقول موريس غودليي «يتوجب على الأنثروبولوجي أن يبْتلّ قميصه» في إشارة إلى ضرورة بذل جهد مُضنٍ في العمل الميداني، يُنظر:

Maurice Godelier, «L'anthropologue doit mouiller sa chemise», Le Point, 11/04/2011, accessed on 19/4/2019, at: https://bit.ly/2Vldc1h

المراجع

أبو اللغد، ليلى. «المجالات النظرية في أنثروبولوجيا العالم العربي». ترجمة أبو بكر أحمد باقادر. **منبر الحوار**. المجلد 9. العدد 33 و34 (صيف 1994).

أحجيج، حسن. فزة، جمال. **البحث الكيفي في العلوم الاجتماعية: نظريات وتطبيقات**، د.م: فضاء آدم للنشر والتوزيع، 2019.

باسكون، بول. «ضرورة إعادة النظر في الإطار النظري لدراسة الظاهرة الاستعمارية». **بيت الحكمة**. العدد الأول (أكتوبر 1986).

حمّودي، عبد الله. «الداخلي والخارجي في التنظير للظاهرة القبلية». **عمران**. المجلد 5. العدد 10 (شتاء 2017).

ـــــــــــ. **الرهان الثقافي: وهم القطيعة**. إعداد وتقديم محمد زرنين. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2011.

ـــــــــــ. **الشيخ والمريد**. ترجمة عبد المجيد جحفة. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2014.

ـــــــــــ. **الضحية وأقنعتها: بحث في الذبيحة والمسخرة بالمغارب**. ترجمة عبد الكبير الشرقاوي. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2010.

ـــــــــــ. **المسافة والتحليل في صياغة أنثروبولوجيا عربية**. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2019.

ـــــــــــ. **مصير المجتمع المغربي: رؤية أنثروبولوجية لقضايا الثقافة والسياسة والدين والعنف**. سلسلة دفاتر وجهة نظر. الرباط: مطبعة النجاح الجديدة، 2004.

الخطيبي، عبد الكبير. **النقد المزدوج**. الرباط: منشورات عكاظ، 2000.

زارو، عبد الله. الشيخ والمريد: **البنية المارقة**. الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2014.

سيف، أنطوان وآخرون. **هكذا تعلم عبد الله العروي**. بيروت: منتدى المعارف، 2015.

ناشف، إسماعيل. «صمت الظواهر: مقاربات في سؤال المنهج». **إضافات**. العدد 10 (ربيع 2010).

Alatas, Syed Farid. *"Alternative Discourses in Southeast Asia"*. Sari 19 (2001).

_____& Sinha, Vineeta. *Sociological Theory beyond the Canon*. London: Macmillan. 2017.

Godelier, Maurice. «L'anthropologue doit mouiller sa chemise». Le Point. 11/04/2011. Accessed on 19/4/2019. at: https://bit.ly/2VIdc1h

Grenfell, Michael. *Pierre Bourdieu: Key Concepts*. London: Routledge, 2014.

Hammoudi, Abdallah. "Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté, Réflexions sur les thèses de Gellner''. *Hespéris-Tamuda*. vol. XV. (1974).

Khatibi, Abdelkébir. *Bilan de la sociologie au Maroc*. Rabat: Association pour la Recherche en Sciences Humaines, 1967.

Onwuzuruigbo, Ifeanyi. "Indigenizing Eurocentric Sociology: The "Captive Mind'' and Five Decades of Sociology in Nigeria". *Current Sociology Review*. Volume 66(6). (2018).

OPEN ACCESS
Submitted: 2 April 2019
Accepted: 16 April 2019

تقرير

المؤتمر الدولي الثاني لمركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعيّة
التعدد القومي في الشرق الأوسط: نحو إطار حضاري مشترك
National Pluralism in the Middle East: Towards a Common Civilizational Framework

الدوحة: 26-27 آذار/مارس 2019

حسين محمد نعيم الحق
باحث في مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قطر
Hossain Mohamed Naimul Hoque
Researcher at Ibn Khaldon Center for Humanities & Social Sciences, Qatar University
hhoque@qu.edu.qa

نظّم مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة قطر بالتعاون مع جامعة ابن خلدون بتركيا ومركز الجزيرة للدراسات مؤتمرًا دوليًا يومي 26-27 مارس 2019م تحت عنوان: «التعدد القومي في الشرق الأوسط: نحو إطار حضاري مشترك»، وكان اليوم الأول بقاعة المختصر في فندق ريتزكارلتون-الدوحة، في حين كان اليوم الثاني بمدرج مجمع البحوث، جامعة قطر. وشارك في المؤتمر أربعة متحدثين أساسيين، وستة عشر باحثًا قدّموا بحوثهم العلميّة، وناقشوا من خلالها محاور المؤتمر الثلاثة، وهي:

- عوائق التلاقي الحضاري بين قوميّات الشرق الأوسط: سؤال التاريخ والأيديولوجيا.
- توظيفات القوى الإقليميّة والدولية لقوميات الشرق الأوسط في العصر الحديث.
- الأسس الفكرية لتشكيل الإطار الحضاري المشترك لقوميات الشرق الأوسط.

جاء هذا المؤتمر ضمن إطارَي «المواكبة والأقلمة» الذين يسعى مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية لتحقيقهما، وسلّط المؤتمر الضوء على القوميات من حيث تفاعلها وآفاق الاجتماع الحضاري المشترك بينها.

افتتح المؤتمر بتلاوة عطِرة من الذكر الحكيم للقارئ محمد علي الأبرش، أعقبها كلمة سعادة الدكتور حسن بن راشد الدرهم، رئيس جامعة قطر، والتي جاء فيها: «إن المؤتمر يناقش إحدى القضايا التي شغلت الرأي العام في هذه المنطقة لعشرات السنين، وإن المسألة القومية تعدّ من القضايا المركزية في المشهد الإسلامي منذ مطلع القرن العشرين»، وأضاف سعادته أن «التنوع العرقي نمط من أنماط الاختلاف الذي يعدُّ سنّةً إلهيةً في الاجتماع الإنساني، وسنّة الاختلاف تنعكس إيجابًا على المجتمعات المتقدمة؛ فتشكّل ثراءً حضاريًا قادرًا على استيعاب الفروقات، والتباينات

للاقتباس: الحق ح.، «التعدد القومي في الشرق الأوسط: نحو إطار حضاري مشترك»، مجلة تجسير، المجلد الأوّل، العدد الأوّل، 2019

https://doi.org/10.29117/tis.2019.0018

© 2019، الحق ، الجهة المرخص لها: دار نشر جامعة قطر. تم نشر هذه المقالة البحثية بواسطة الوصول الحر ووفقًا لشروط Creative Commons Attribution license CC BY 4.0. هذه الرخصة تتيح حرية إعادة التوزيع، التعديل، التغيير، والاشتقاق من العمل، سواء أكان ذلك لأغراض تجارية أو غير تجارية، طالما ينسب العمل الأصلي للمؤلفين.

دون إقصائها».

وختم الدكتور الدرهم حديثه بترحيبه بالجميع متمنيًا لأعمال المؤتمر النجاح، وأن تكون توصياته لبنة هامة في سبيل الاستفادة من الإرث الحضاري المشترك الجامع بين القوميات المختلفة في المنطقة. ثم بدأت الجلسة الافتتاحيّة تحت عنوان: «العرب والترك والفرس بين أغلال التاريخ وآفاق المستقبل»، وترأّسها فضيلة الدكتور نايف بن نهار، مدير مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية، وتحدث فيها كل من معالي رئيس الوزراء التونسي السابق حمادي الجبالي، وسعادة وزير الخارجيّة الإيراني السابق الدكتور كمال خرازي، وسعادة رئيس جامعة ابن خلدون أ. د. رجب شنتورك.

وأشاد الدكتور نايف في بداية الجلسة بالحضور الملفت للمؤتمر، وأن «مثل هذا الحضور الكبير في المناسبات العلمية خير دليل على عودة المشهد الثقافي القطري، لا سيما بعد الأزمة الخليجية، ليؤدي دوره المناسب واللائق به»، وأن «مثل هذه المؤتمرات تعيد للجامعات دورها الحقيقي، ليس فقط في قيادة الرأي العام، بل في الإسهام في رسم الاستراتيجية الحضارية للأمة الإسلامية». وقال الجبالي في حديثه: «إننا بحاجة ماسّة إلى الانتقال من التنظير لمعالجة قضية القوميات إلى التطبيق الواقعي على أرض الواقع، و «إن الشعوب تنتظر وترقب، فلا مجال للمحاباة الزائدة».

وأشار إلى أن الأكراد قومية مضطهدة، وأنهم أبلوا بلاء حسنًا في بناء الحضارة الإسلامية، ويكفيهم أن يكون منهم القائد العظيم صلاح الدين الأيوبي الذي حرّر القدس. وتساءل الجبالي عن الحيرة الموجودة في المسألة القومية، قائلاً: «ألم تتحدد هذه القوميات تحت مظلة الإسلام؟ ألم تنصهر في أمة واحدة تحت سقفه؟ وكانت كلها تثري الحضارة الإسلامية، وأنها تفرقت بتأخرنا وجهلنا وفعل الاستعمار والمكائد المستمرة، وأن ما يجري باسم القومية هو تقسم المقسَّم، ولا يمكن أن يتحدث باسم العرب، فالقومية أرادت أن تحل محل الإسلام، وتعوِّض السقف الإسلامي والهوية الإسلامية، وإبعاد البعد الإسلامي من الواقع، فصرنا أكثر تشرذمًا، حيث إن هناك انقسامًا داخل القومية العربية نفسها، من ناصرية إلى بعثية إلى غيرها، فتساءل: هل هذا هو المطلوب لتلتقي القومية العربية مع القوميات الأخرى، ولتتقدم إلى الأمام؟!»

وفي حديثه قال الدكتور كمال خرازي: «إن الجمع بين القوميات المختلفة بحاجة إلى حوار شامل حول التحديات التي تواجهها المنطقة، وإلى تعاون الجامعات فيما بينها في توعية الشعوب وحل النزاعات، ودور الإعلام في ذلك، كما أكّد على دور الإسلام في جمع القوميات المختلفة تحت مظلة واحدة». وعن سؤال وجّه إليه أجاب خرازي: «إن إيران فيها قوميات كثيرة، كالفرس، والترك، والعرب، والكرد، والبلوش، وغيرهم، ولكنها استطاعت أن تدير هذا التنوع على أساس الدين والثقافة». ويرى الدكتور كمال أن التمسك بالإسلام مهم للغاية للخروج من أزمات الهوية الفرعية التي عانى منها المسلمون جميعًا، وقدّم اقتراحات بهذا الصدد، كعقد الاجتماعات بين العلماء لتبادل الآراء، والسعي لإعادة مجد الحضارة الإسلامية، والاستثمار في تطور العلوم والتكنولوجيا في الدول الإسلامية، وتوفير سبل التعاون بين الجامعات في العالم الإسلامي.

وقال الدكتور شنتورك في كلمته: «إن التنوع سنة الله تعالى في الاجتماع الإنساني، ولا يمكن إزالته، كما لا يمكن جعل البشر جميعًا نسخة واحدة، وأن هناك من يريد أن يجعلهم جميعًا كرجل واحد، كالفاشيين، والشيوعيين، ولكنهم فشلوا؛ لأنه أمر لا يتطابق مع الطبيعة الإنسانية، وفي المقابل هناك من يرى أن التنوع مصدر قوة، ولكنه بحاجة إلى إدارة جيدة، فلو أمكن إدارة التنوع الديني والعرقي والثقافي والمذهبي فإنه يتحول إلى مصدر قوة وثروة، وهذه هي الرؤية الإسلامية في إدارة التنوع». ويرى شنتورك أن الدولة العثمانية استطاعت أن تدير القوميات حسب الرؤية الإسلامية التي ورثتها من الدول السابقة في ضوء الإدارة النبوية والخلفاء الراشدين، ودعا إلى ما سمّاها بالحضارة المنفتحة التي تنفتح على جميع القوميات والحضارات والأمم والشعوب. وأن الأتراك يشعرون بحب تجاه القوميات الأخرى.

وقد تفاعل الحضور مع الأفكار التي طُرحت من قبل المتحدثين، فقدّموا رؤى مؤيدة وأخرى معارضة لما جاء في كلمات المتحدثين. ثم بدأت جلسات المؤتمر، فكانت الجلسة الأولى برئاسة الدكتور بكيل الزنداني حول المشاريع القومية في الشرق الأوسط: قراءة في الواقع والمآلات، شارك فيها كل من الدكتور محمود الحداد، أستاذ التاريخ في جامعة بلمند، لبنان، والدكتور رمضان إرداغ، أستاذ العلاقات الدولية بجامعة إسكي شهير، والدكتور عبد الرضا فرجي داد، المدير العام للمجلس الاستراتيجي للعلاقات الخارجية الإيرانية، وعبد الحكيم خسرو، محاضر بكلية العلوم السياسية، جامعة صلاح الدين-أربيل.

ورأس الجلسة الثانية التي تمحورت حول توظيفات القوى الإقليمية والدولية لقوميات الشرق الأوسط في العصر الحديث الدكتور راشد النعيمي، وتحدث فيها كل من الدكتور يونس محمد حول بحثه المعنون بـ «التوظيف الإيراني والأمريكي والإسرائيلي للمسألة الكردية في العراق»، والباحث محمد بهلول عن بحثه «استغلال القوى الكبرى للقومية الكردية في الشرق الأوسط: دراسة مقارنة بين روسيا الاتحادية والولايات المتحدة الأمريكية»، والدكتور قصي فالح عن «التأثيرات الإقليمية والدولية على القومية التركمانية: العراق نموذجاً»، والأستاذ الدكتور أحمد عبد الله آدم حول «دور القوى الدولية في دعم وتأييد القوميات في الشرق الأوسط: جنوب السودان نموذجًا». وبذلك انتهت أعمال اليوم الأول من المؤتمر، وقد تميزت الجلسات كلها بمداخلات الجمهور وأسئلتهم حول البحوث المقدمة.

بدأت أعمال اليوم الثاني للمؤتمر بمحاضرة افتتاحية للمؤرخ الإسلامي الدكتور علي محمد الصلابي بعنوان «الأسس الفكرية لتأسيس إطار حضاري مشترك بين القوميات الأربع»، وركّز فيها على النقاط الجامعة بين القوميات المختلفة، والأسس المؤطّرة لهذا الجمع، كالتوحيد والحرية وحقوق الإنسان، وكتاب الله تعالى كمرجعية عليا، وهدي النبي - صلى الله عليه وسلم - كنموذج واقعي، والمقاصد، والغايات، والقيم الإنسانية العظيمة، وتكريم الروح الإنسانية بغض النظر عن الاعتبارات الأخرى، وعلاقة التعارف والتعاون والسلام والوئام بين البشر.

وقال: «إن الله تعالى خاطب بني آدم قائلًا: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ}، لتعارفوا تُصنع بها الثقافة، ولتعارفوا تُصنع بها الحضارة، ولتعارفوا تُصنع بها نهضة الأمة، وهذا ما نلمسه في التاريخ، حيث نجد هذه القوميات وقفت في خندق واحد، وهو خندق الإسلام، وأسهمت في صناعة الأمة، وقيادة الثقافة، وتطوير الحضارة، بناءً على القيم الكبرى التي جاء بها القرآن الكريم، والله تعالى أعطى الحرية للجميع، حتى لإبليس الذي أعلن عصيانه لله تعالى، ونقل القرآن كلامه كما هو، وهو أوضح مثال لحرية الرأي في الإسلام».

ويرى الصلابي أن هذه القوميات في وجدانها محبة عظيمة للإسلام، والقرآن، والنبي - صلى الله عليه وسلم - وقد شاركت في النهوض الثقافي والشهود الحضاري للأمة الإسلامية، وكانت هناك مداخلات مستفيضة وأسئلة عديدة حول المحاضرة والقضايا التي تم طرحها من قبل المحاضر.

ثم كانت الجلسة الثالثة للمؤتمر والتي خصِّصت لدراسة عوائق التلاقي الحضاري وسؤال التاريخ، وقد رأسها الأستاذ الدكتور حسن السيد، وشارك فيها كل من الأستاذ الدكتور محمد آيدين ببحث معنون بـ «العوائق الحضارية بين القومية التركية والقومية العربية»، والدكتور السيد علي الموسوي ببحث عن «قوميات الشرق الأوسط بين الحضارة المشتركة وإشكالية الهوية» والدكتور براء نزار ببحث «إبراز التطورات العربية الحديثة تجاه تركيا والتوظيف السياسي لها»، والباحثة منال زهران. أما الجلسة الرابعة فترأستها الدكتورة حنان الفيّاض، وتركزت بحوث المشاركين فيها حول اللغة والهوية والمسألة القومية، وقد شارك في هذه الجلسة الدكتور منير حسين ببحث «الحاجز اللغوي الثقافي بين قوميات الشرق الأوسط»، والدكتور فاروق أحمد ببحث «الإعلام الرسمي وسؤال الهوية في السودان: إقليم دار فور أنموذجًا».

وجاءت الجلسة الختامية لدراسة الأسس الفكرية لتشكيل الإطار الحضاري المشترك لقوميات الشرق الأوسط، ورأستها الأستاذة ريم الحرمي، وتحدث فيها الأستاذ الدكتور مصطفى بخوش عن العرب والكرد والعلاقة المستقبلية الممكنة، كما قدّم فيها الدكتور مارك فرحا بحثه المعنون بـ «الإرث المنسي للوطن العالمي: استعادة الجذور العالميّة العابرة للمجتمع للعهد العثماني الغابر».

وقد تخللت الجلسات كلها أسئلة وتعقيبات ومداخلات من الحضور حول البحوث المقدّمة، والقضايا المطروحة، وأعلن المؤتمر ختام أعماله تمام الساعة الخامسة مساء بتوقيت مكة المكرمة.

وقد خلُص المؤتمر إلى النتائج والتوصيات الآتية:

- إن قضية القوميات في الشرق الأوسط قضية معقّدة ومهمة في نفس الوقت؛ لأنها موجودة على أرض الواقع، حيث لا يمكن إنكارها، ولا التغاضي عنها، ويجب أن تُوضع في الحسبان في أي سيناريو مستقبلي للمنطقة سياسي، أو اقتصادي، أو اجتماعي.

- وجود أخطاء عديدة في التعاطي مع ملف المسألة القومية في الشرق الأوسط، ما أدّى إلى ظهور الحركات القومية، كالحركة الطورانية، والقومية العربية، والقومية الكردية.

- التأكيد على الدور الكبير للإسلام في حلّ كثير من النزاعات القائمة على أساس القوميات والطوائف، بصفته يجمع بين أغلب مكوّنات القوميات في الشرق الأوسط.

- التأكيد على ضرورة معالجة قضية القوميات داخل إطار الدولة، باعتماد حلول ومبادرات وطنية، وخيارات إقليمية تنبثق من مشاركة تفاعلية بين مختلف الفئات الفاعلة في المسألة القومية، مع تحمل الجميع مسؤولية ضمان الوحدة الوطنية لدول المنطقة، والوقوف ضد أيّة حركة تمرّد للانفصال.
- احترام قيادة الأقاليم ذات الأغلبية القومية المعينة لقوانين الدولة وأنظمتها، والحكومة المركزية، وعدم التعاون مع الجهات الخارجية المعادية للوحدة الوطنية.

- التأكيد على إدماج الأقليات القومية في البناء الوطني عن طريق توفير فرص المشاركة الفاعلة بين جميع أبناء الوطن، بغض النظر عن الانتماء القومي أو العرقي، وهو ما سيؤثر إيجابًا لتعزيز الانتماء الوطني والاستقرار.

- الدعوة إلى مصالحة وطنية بين جميع القوميات في البلاد ذات التعددية القومية كالعراق، وإيران، وتركيا، وسوريا، وهذا يعني دخول ممثّلي الأحزاب السياسية، ومنظّمات المجتمع المدني، والشخصيات الفاعلة في بناء الوطن على أساس توافقي مشترك.

- اعتماد الحوار في التعاطي مع المشاكل القومية الموجودة والمحتملة.

- إعادة تقييم العلاقة العربية التركية وفق المتغيرات الإقليمية السياسية الجديدة، ووضع سياسات اقتصادية عربية تحقق التعاون مع تركيا؛ لتكون ركيزة من ركائز تطوير العمل المشترك، بما يحقق التعايش والاندماج لقوميات الشرق الأوسط.

- أهمية العودة النقدية البنّاءة لتاريخ العلاقات العربية التركية، والعلاقات العربية الإيرانية، ومجموع العلاقات المركبة بين قوميات الشرق الأوسط.

- ضرورة اعتراف المؤسسات الإعلامية الرسمية للدول التي توجد لديها أزمات قومية ونزعات انفصالية بوجود مشكلة حقيقية في بنية الدولة، والكف عن التزكية الإعلامية، والتمييز السلبي على أساس الانتماء الجغرافي/الإقليمي أو العرقي أو الديني، ومدّ جسور التواصل مع الجميع بلغاتهم المحلية، مع الاستفادة من البدائل التي تتيحها التطبيقات الرقمية، بهدف الحد من النزعات الانفصالية أو المحاصصات الطائفية والقومية.

- خطورة التهميش الحكومي الذي يسمح للتدخل الخارجي، وشرعنة وجوده، وأهمية تعزيز الشعور الوطني للقوميات، وزيادة الاهتمام بثقافتها المحلية، وموروثها الاجتماعي، ضمن سياسات الدول ذات التعددية القومية.

- اعتماد سياسات تقوم على خيارات التمكين الثقافي والهوياتي لكل المكونات القومية الموجودة في المنطقة، وضمان حصانتها من الإغراءات الخارجية، وإبراز المشتركات الدينية والثقافية وغيرها، بالإضافة إلى اعتماد سياسة لغوية وإعلامية عادلة تمثّل جميع الفئات الاجتماعية.

مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية
Ibn Khaldon Center for Humanities and Social Sciences

تأسس مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية في شهر مايو/أيار 2018 لينظم بذلك إلى مجموعة من مراكز البحث في جامعة قطر.

يُعنى المركز بتطوير العلوم الإنسانية والاجتماعية والتجسير فيما بينهما والمثاقفة الحضارية، كما يهتم ببناء الموارد البشرية عبر تكوين جيل جديد من الباحثين الرواد وتعزيز البحوث المشتركة مع كبار الباحثين الدوليين بهدف بناء شبكة عالمية للباحثين، وقد قام المركز في هذا الإطار بعدة شراكات مع منظمات مدنية ومؤسسات بحثية من الخليج وباقي العالم.

يطمح مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية إلى أن يكون رائدًا في العلوم الإنسانية والاجتماعية من خلال إعادة التفكير في اتجاهاتها النظرية والعملية، كما يسعى إلى خلق منصات مفضلة للباحثين وأصحاب المبادرات العلمية محليًا وإقليميًا ودوليًا.

تقع حقول عدة ضمن اهتمامات المركز، بما فيها العلوم الاجتماعية والإنسانيات، دراسات المناطق والعلوم الأمنية والاستراتيجية.

يروم المركز من خلال كل هذا تجسير الهوة بين الدراسات النظرية والاحتياجات الواقعية للمجتمعات العربية الإسلامية، بشراكة مع المؤسسات والباحثين المتميزين الذين يتشاركون رؤية المركز.

Ibn Khaldon Center (IKC) for Humanities and Social Sciences is a research center established in May 2018 by Qatar University. The Center aims to promote innovative and interdisciplinary research in humanities and social sciences, building human capacity by training a new generation of leading researchers and fostering joint research with leading international scholars to build an international network of researchers. IKC created several partnerships with civil organizations and research institutions, as well as a research network with several universities in the Gulf and worldwide.

Its vision is to play a pioneering role in the Arab and Islamic world towards re-examining the theoretical orientations of social sciences and humanities, with a view to becoming the sought platform and intellectual space for researchers and scientific initiatives in the region and beyond.

The Center's research agenda spans a range of substantive areas of importance, including social sciences, humanities, area studies, and security and strategic studies. Its core mission and mandate is to bridge the gap between the theoretical studies and actual needs of Muslim-Arab societies in collaboration with leading institutions and researchers (locally, regionally and internationally) who share the Center's intellectual concerns.

دعوة للمساهمة العلمية في الأعداد القادمة لمجلة تجسير العلمية

تدعو مجلة تجسير العلمية الباحثين والباحثات في مختلف القضايا والإشكالات التي تنسجم ورؤية المجلة إلى المساهمة في الأعداد القادمة عبر إرسال بحوثهم العابرة للتخصصات، ومراجعاتهم النقدية للكتب الصادرة حديثًا، وتقاريرهم حول أهم وأحدث الفعاليات العلمية، بالإضافة إلى أي مقترحات أخرى تُسعف في تطوير المجلة وإثراء موادها العلمية.

توفر المجلة تحكيمًا علميًّا متميزًا للمواد العلمية التي تستقبلها، وذلك بما ينسجم مع أعلى المعايير الأكاديمية المتعارف عليها، كما تَضمن تَتبعا دقيقًا للبحوث المستقبَلة من مرحلة القبول إلى مرحلة النشر.
يرجى إعداد المواد العلمية المراد نشرها وفق الشروط الشكلية والموضوعية الجاري بها العمل في المجلة والمتوفرة على الرابط:
https://journals.qu.edu.qa/index.php/tajseer

تُوجه كل المراسلات والمواد العلمية المراد نشرها إلى البريد الإلكتروني للمجلة:
Tajseer@qu.edu.qa

دار نشر جامعة قطر
Qatar University Press

مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية
Ibn Khaldon Center for Humanities and Social Sciences

Tajseer

Interdisciplinary Studies in Humanities and Social Sciences

Ibn Khaldon Center for Humanities and Social Sciences Peer-Reviewed Journal
Published by Qatar University Press - Volume 1, Issue 1, 2019

ISSN: 2664-7877 (Online)
ISSN: 2664-7869 (Print)